La *Verdad*, ese extraño ser que a lo largo de los tiempos ha obsesionado al pensamiento occidental, en realidad es una diosa, la diosa *Alétheia*. Marcel Detienne, uno de los más grandes helenistas en la actualidad, nos invita a viajar por el laberinto que *Alétheia* dibuja a través de sus múltiples figuras: primero relacionadas con el ámbito religioso de la Grecia arcaica, para después perderse en su nuevo rostro emparentado con el pensamiento racional y filosófico que comienza con el poema de Parménides, siempre y cuando entendamos que este comienzo más bien es un vínculo inquebrantable, podríamos decir que es el momento privilegiado en que la *Verdad* concilia al *logos* con el mundo de los dioses y sus potencias. Con una erudición abrumadora, pero sin caer en el discurso letárgico del cual adolecen la mayoría de los expertos, Marcel Detienne logra plasmar en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* todo el poder que esta majestuosa diosa ha ejercido y sigue ejerciendo en las vidas de los hombres. Ya sea en boca del Poeta, del Vidente o del Rey, dispensadores de la "palabra eficaz y portadora de lo real", o a través de su versión desmitificada en voz del Filósofo y del Sofista, que intentan persuadir o mostrar la coherencia lógica de las cosas, la *Verdad* sigue su camino mientras nosotros intentamos no perder de vista su deslumbrante estela.



piso

Los maestros de verdad en la Grecia arcaica

DETIENNE

MARCEL DETIINNE

Los maestros de verdad en la Grecia arcaica

piso

CAPÍTULO PRIMERO

VERDAD Y SOCIEDAD

En una civilización científica, la idea de Verdad convoca al punto a las de objetividad, comunicabilidad y unidad.[1] Para nosotros, la verdad puede definirse en dos niveles: por una parte, conformidad con unos principios lógicos; por otra, conformidad con lo real,[2] y es por eso inseparable de las ideas de demostración, verificación y experimentación. Entre las nociones que transmite el sentido común, la verdad es, sin duda, una de las que parecen haber existido siempre, sin haber sufrido ningún cambio; una de las que parecen también relativamente simples. Sin embargo, basta considerar que la experimentación, por ejemplo, en la que se basa nuestra imagen de lo verdadero, no se ha transformado en una exigencia, más que en una sociedad en la que era una técnica tradicional, es decir, en una sociedad donde la física y la química han conquistado un importante lugar. Es posible, pues, preguntarse si la verdad, en tanto que categoría mental, no es solidaria de todo un sistema de pensamiento, si no es también solidaria de la vida material y de la vida social.[3] Los indoiranios poseen una palabra que es traducida corrientemente

[1] Cfr. H. Van Lier, *Le Nouvel Âge*, París, 1962, p. 135 y ss.

[2] Cfr. V. Brochard, *Del l'Erreur*[3], París, 1926, p. 97 y ss. No se trata más que de separar aquí la «verdad» del sentido común. Es necesario añadir que una representación tal de lo verdadero no coincide con la pluralidad de las verdades contemporáneas (la de los físicos, los matemáticos, los economistas, los historiadores, etc.).

[3] «Implícita o explícitamente, se admite que las categorías del espíritu tal y como las ofrecen el sentido común o la elaboración de los filósofos y los psicólogos han existido siempre, son de algún modo consustanciales al hombre y no han sufrido ningún cambio, mientras que la vida material, la vida

por Verdad: Ṛta.[4] Pero Ṛta es también la plegaria litúrgica, la potencia que asegura el retorno de las auroras, el orden establecido por el culto a los dioses, el derecho y, en suma, un conjunto de valores que quiebran nuestra imagen de la verdad. Lo simple cede su lugar a la complejidad, a una complejidad diversamente organizada. Si el mundo indoiranio es muy diferente del nuestro, ¿qué habremos de decir de Grecia? ¿Guarda ahí la verdad el mismo lugar que en nuestro sistema de pensamiento? ¿Abarca el mismo contenido semántico? No es una cuestión de mera curiosidad. Grecia se impone a la atención por dos razones solidarias: en primer lugar, porque entre Grecia y la Razón occidental las relaciones son estrechas, habiendo surgido del pensamiento griego la concepción occidental de una verdad objetiva y racional. Sabido es, por otra parte, que, en la rica reflexión de los filósofos contemporáneos sobre lo verdadero, Parménides, Platón y Aristóteles son invocados sin cesar, confrontados y puestos en tela de juicio.[5] Será más tarde cuando, en el tipo de razón que Grecia

social, el conocimiento de las cosas, la vida espiritual en general, no han cesado de transformarse». I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, París, 1948, p. 120.

[4] Cfr. el análisis que hace de ello J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, París, 1948, pp. 58-68, y *La religion de l'Iran ancien*, París, 1962, pp. 193-196. Sobre la «Verdad» en la India, fórmula apropiada y medio de actuar sobre las cosas, cfr. P. Masson-Oursel, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, París, 1933, pp. 144-147, y las observaciones sobre *satya* que hace J. Varenne, en su edición de *La Mahā Nārāyana Upanisad*, t. II, París, 1960, pp. 30-31. G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, París, 1943, p. 241, observa que, en la India, la apreciación cualitativa y la verdad están unidas. El problema de lo «verdadero» en el mundo indoeuropeo ha sido objeto de varias investigaciones, por ejemplo, por parte de V. Pisani, «Parole indo-europee pro "vero" e "falso"», *Riv. Indo-Greca-Italica*, 1936, p. 111 y ss., a continuación de H. Frisk, «"Wahrheit" und "Lüge" in den indogermanischen Sprachen. Einige morphologische Beobachtungen», *Högskolas Årsskrift* 41, Göteborg, 1935, N. 3. A propósito de ṛta y sus relaciones, por una parte, con las palabras surgidas de la misma raíz indoeuropea (ōrdō, ritus, ἀριθμός, ἁρμονία, ἀρετή, etc., en las que predomina la noción de *ajuste*), por otra parte, con las nociones indias que son solidarias de ello (dhāman-, dharman-, Varta-), cfr. las observaciones de H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París, 1963, p. 148 y ss.

[5] Sobre esta reflexión, veáse, por ejemplo, J. Wahl, *La pensée de l'existence*,

construye a partir del siglo VI, una determinada imagen de la «Verdad» vendrá a ocupar un lugar fundamental. En efecto, cuando la reflexión filosófica descubre el objeto propio de su búsqueda, cuando se desgaja del fondo de pensamiento mítico donde aún tiene sus raíces la cosmología de los jonios, cuando conecta deliberadamente con los problemas que no van a cesar ya de atraer su atención, organiza su campo conceptual en torno a una noción central que va a definir, en lo sucesivo, un aspecto de la primera filosofía en cuanto tipo de pensamiento y del primer filósofo en cuanto tipo de hombre: *Alétheia* o la «Verdad».

Cuando *Alétheia* hace su aparición en el preludio del poema de Parménides, no brota completamente armada del cerebro filosófico. Posee una larga historia. En el estado de la documentación, comienza con Homero. Este estado, de hecho, podría hacernos creer que únicamente el desarrollo cronológico de los testimonios sucesivos, desde Homero hasta Parménides, lograría arrojar alguna luz sobre la «Verdad».[6] El problema se plantea en términos muy distintos. Desde hace tiempo se ha convenido

París, 1951, pp. 239-288, y A. de Waelhens, *Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de Vérité chez Husserl et Heidegger*, París, 1953.

[6] Es necesario hacer aquí alusión al libro que W. Luther ha consagrado a la «Verdad», bajo el título *«Wahrheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum*, Leipzig, 1935, y del cual ha retomado las conclusiones en *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, 1954, p. 34 y ss., y posteriormente, con algunos matices, en «Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprachen», *Gymnasium*, t. 65, 1958, pp. 75-107. La investigación de Luther adopta un orden aparentemente objetivo: el de la cronología, simple y lineal. El autor parece admitir que toda su labor consiste en decir el sentido de las palabras, entendiendo por ello lo que hay de más consciente para los sujetos y de más superficial para el observador. Toda esta primera investigación está marcada por una profunda ambigüedad: aunque el más claro resultado del trabajo de Luther sea mostrar que la «Verdad» griega no es la misma que la nuestra, a lo largo de su obra no cesa este erudito de trabajar sobre una cierta concepción retórica y trivial de la verdad, partiendo de ésta para determinar en la lengua griega las expresiones y las palabras representativas de la «Verdad». En lugar de partir del *significado*, para agrupar las palabras que parecen hacer explícito el mismo sentido, habría que haber partido, antes bien, del significante, es decir, de ἀλήθεια, y ver cómo se organizaba el «campo semántico» de esa palabra, de tal período a tal otro (sobre el libro de Luther,

en subrayar el extraño carácter de la puesta en escena de la filosofía parmenídea: un viaje en carro bajo la guía de las hijas del Sol, una vía reservada al hombre que conoce, un camino que conduce a las puertas del Día y de la Noche, una diosa que revela el verdadero conocimiento y, en resumen, una imaginería mítica y religiosa que contrasta singularmente con un pensamiento filosófico tan abstracto como es el que lleva al Ser en sí. Todos estos rasgos, cuyo valor religioso no puede ser puesto en duda, nos orientan de una forma decisiva hacia determinados medios filosófico-religiosos en los que el filósofo no es aún más que un sabio, diríase, incluso, un mago. Ahora bien, es en estos medios donde encontramos un tipo de hombre y un tipo de pensamiento vueltos hacia la *Alétheia*: la *Alétheia* que Epiménides de Creta tiene el privilegio de ver con sus propios ojos; la «llanura de *Alétheia*» que el alma del iniciado aspira a contemplar.[7] Con Epiménides, con las sectas filosófico-religiosas, la prehistoria de

ver las breves observaciones de Momigliano, *Riv. filol. istruz. classica*, 1937, pp. 207-208).

Para la investigación que llevo a cabo, parecía imponerse un método: determinar las líneas de fuerza de un sistema léxico, obtener las relaciones de oposición y de asociación; en resumen, aplicar los métodos de la lexicología estructural, probar en el ámbito de la Grecia arcaica las posibilidades de la teoría del «campo semántico» (cfr. G. Matoré, *La méthode en lexicologie. Domaine français*, París, 1953, y la notable tesis de J. Dubois, *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1871. A travers les œuvres des écrivains, les revues et les journaux*, París, 1962. Sobre la semántica estructural, véase la obra y las observaciones de St. Ullmann, *The Principles of Semantics. A Linguistic Approach to Meaning*, Oxford, 1959, p. 154 y ss., y 309 y ss.; el capítulo III de W. von Wartburg, *Problèmes et méthodes de la linguistique* [tr. fr.], París, 1963, pp. 148-210). Para la aplicación de este método, había importantes obstáculos: para que un estudio de lexicología estructural sea eficaz, debe ser *exhaustivo*, basarse en el examen de la totalidad de un sistema léxico. Además, la investigación debe fijarse en un lapso de tiempo *muy corto*, ya que las oposiciones y las asociaciones que reúnen los diferentes elementos se modifican constantemente (en su libro anteriormente citado, J. Dubois limita su investigación a tres años). Ahora bien, todos sabemos que nuestro conocimiento del período griego arcaico, que al menos cubre dos siglos, tiene tantas lagunas como un papiro carcomido por el tiempo...

[7] Cfr,. *infra*, p. 131 y ss.

la *Alétheia* racional se encuentra claramente orientada hacia determinadas formas de pensamiento religioso en las que la misma «potencia» ha desempeñado un papel fundamental.

La prehistoria de la *Alétheia* filosófica nos conduce hacia el sistema de pensamiento del adivino, del poeta y del rey de justicia, hacia los tres sectores en los que un determinado tipo de palabra queda definido por la *Alétheia*. Definir el significado prerracional[8] de la «Verdad» supone intentar responder a una serie de preguntas, de las cuales las siguientes son las más importantes: ¿Cómo se dibuja, en el pensamiento mítico,[9] la confi-

[8] La indagación que aquí llevo a cabo está clara y nítidamente delimitada (cfr. *infra*). Pero no es sino una línea de historia y no agota toda la «Verdad» griega. Dejo de lado deliberadamente toda una serie de aspectos, de niveles de *Alétheia*, contentándome con remitirme tanto al aríoulo ya citado de W. Luther como a los muy completos y bien encaminados estudios de H. Boeder, «Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia», *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. IV, 1959, pp. 82-112, y de E. Heitsch, «Die nichtphilosophische ἀλήθεια», *Hermes*, t. 90, 1962, pp. 24-33; «Wahrheit als Erinnerung», *Hermes*, t. 91, 1963, pp. 36-52.

[9] «Pensamiento mítico»: la expresión requiere unas palabras explicativas. Nadie ignora que, comparada con las civilizaciones arcaicas estudiadas por los americanistas o los africanistas, Grecia es pobre en «pensamiento mítico». Dejando aparte a Hesíodo, la civilización griega no nos ofrece sino fragmentos míticos, conservados en escolios tardíos o relatos de anticuarios, empleados de nuevo por los mitógrafos en las construcciones escolares. Pero, ¿y el mismo Hesíodo? ¿Puede pretenderse que la *Teogonía* sea realmente el producto de una creación mito-poética, análoga a la de los Bambara o los Bororo? El pensamiento hesiódico, como a menudo se ha observado, representa, antes bien, *un nivel* de pensamiento mítico, nivel intermedio entre la religión y la filosofía. (No hay *un* pensamiento mítico, como se ha destacado más de una vez, cfr. Luc de Heusch, «Situation et position de l'anthropologie structurale», en *L'Arc*, nº. 26, 1965, p. 12). Es una reflexión original, con sus problemas específicos (cfr. las observaciones de J.-P. Vernant, en su C. R. de Cl. Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de la Nuit*, París, 1959, publicado en el *Journal de psychologie*, 1960, pp. 336-338). Hablar de «pensamiento mítico» en tales condiciones, comporta el riesgo de extrapolar. No obstante, pese a estas reservas necesarias, Hesíodo es el principal testigo de determinados modos de organización, de un determinado tipo de lógica que parece caracterizar al pensamiento religioso, diferenciándolo de las nuevas formas de pensamiento que hacen su aparición en el curso del siglo VI.

guración de *Alétheia*?[10] ¿Cuál es, en el pensamiento religioso, el estatuto de la palabra? ¿Cómo y por qué un tipo de palabra eficaz es sustituido por un tipo de palabra con problemas específicos: relación entre la palabra y la realidad, entre la palabra y lo ajeno a ella? ¿Qué relación puede haber entre determinadas innovaciones en la práctica social del siglo VI y el desarrollo de una reflexión organizada sobre el *logos*? ¿Cuáles son los valores que, sufriendo enteramente un cambio[11] de significación, continúan imponiéndose de un sistema de pensamiento al otro, del mito a la razón? ¿Cuáles son, por el contrario, los puntos de ruptura fundamentales que diferencian el pensamiento religioso del pensamiento racional? Las intenciones de este libro no se agotan en el solo proyecto de definir, por su contexto mental, social e histórico, el significado prerracional de la «verdad» dentro del sistema de pensamiento mítico y, solidariamente, su primer contenido en el pensamiento racional.[12] En la historia de la *Alétheia*,

[10] No hablaremos, pues, de verdad, sino de *Alétheia* o de «verdad». Queda claro que la verdad no es una idea simple. G. Bachelard (*Le nouvel esprit scientifique*[5], París, 1949, p. 148) decía muy acertadamente: «No hay ideas simples, porque una idea simple... debe estar insertada, para así ser comprendida, en un complejo sistema de pensamientos y de experiencias».

[11] Sobre este problema capital del cambio, léase I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, París, 1948, pp. 119-149, y sus importantes artículos, en particular, «Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit», *Journal Psychol.*, 1948, pp. 273-289; «Thèmes nouveaux de psychologie objective: l'histoire, la construction, la structure», Journal Psychol., 1954, pp. 3-19; *Problèmes d'histoire psychologique des œuvres: spécificité, variation, expérience, Mélanges Lucien Febvre*, París, 1954, pp. 207-218. Sobre los problemas del cambio y de la estructura, véanse las observaciones de Cl. Lévi-Strauss, *Les limites de la notion de structure en ethnologie* en *Sens et usages du terme Structure*, Mouton & Co, La Haya, 1962, pp. 40-45, y las reflexiones de J. Piaget, *Genèse et structure en psychologie de l'intelligence* en *Entretiens sur les notions de «genèse» et de «structure»*, Mouton & Co, La Haya-París, 1964.

[12] Querría señalar aquí el carácter ejemplar de la obra de L. Gernet y la importancia, entre otros, de los admirables estudios «Droit et prédroit en Grèce ancienne», *L'Année sociol.*, 3ª serie (1948-1949), París, 1951, pp. 21-119. También desearía añadir, en homenaje a la memoria de este gran helenista que, desde el comienzo (en 1960), L. Gernet me había confirmado el interés de esta noción de ἀλήθεια, en un momento en que yo no podía sino entreverla.

hallamos el terreno ideal para plantear, por una parte, el problema de los orígenes religiosos de ciertos esquemas conceptuales de la primera filosofía, poniendo por eso en evidencia un aspecto del tipo de hombre que el filósofo inaugura en la ciudad griega; por otra parte, extraer de los aspectos mismos de continuidad, que tejen la trama que va desde el pensamiento religioso hasta el pensamiento filosófico, los cambios de significado y las rupturas lógicas que diferencian radicalmente las dos formas de pensamiento.

(Cfr. el brevísimo artículo «La notion mythique d'Ἀλήθεια», *Revue ét. grecques*, t. LXXIII, 1960, pp. 27-35.) Pero es con Jean-Pierre Vernant con quien he contraído la mayor deuda de reconocimiento. Durante tres años de «conversación» me ha dado tanto y tan gratuitamente, que temo haberle oído demasiado y ser impotente para distinguir su parte de la mía. Le agradezco aquí muy amigablemente su generosidad. En Pierre Vidal-Naquet he encontrado un crítico severo pero amistoso: sus observaciones, sus sugerencias me han sido invaluables (París, enero 1965).

P. S. Salvo muy raras excepciones, las llamadas a las publicaciones modernas han sido interrumpidas en enero 1965. Cfr., no obstante, una puesta a punto, *infra*, en el *Post-scriptum* de la p. 205.

P. S. M. Papathomopoulos (CNRS) me ha ayudado a leer las pruebas: gracias a su discernimiento, ha mejorado a menudo la presentación de estas páginas.

CAPÍTULO II

LA MEMORIA DEL POETA

Invocada por el poeta al comienzo de un canto, la Musa[1] debe dar a conocer los acontecimientos del pasado:[2] «Y decidme ahora, Musas, que habitáis el Olimpo —pues sois vosotras, diosas, por doquiera presentes, y que todo lo sabeís, mientras que nosotros no oímos más que un ruido y nada sabemos—, decidme, cuáles eran los caudillos, los jefes de los Dánaos. A la muchedumbre no podría enumerarla ni nombrarla aunque tuviese diez

[1] Mucho se ha escrito sobre las Musas, su significación religiosa, su lugar en el pensamiento poético. Bástenos citar a: 1°, M. Mayer, *s.v. Musai, R.-E.* (1933), c. 680-757, que reúne y organiza un rico material; 2°, K Marót, «Die Anfängen der griechischen Literatur», *Ungarische Akademie der Wissenschaften*, 1960, pp. 19-105, uno de los más importantes trabajos aparecidos recientemente. Entre las demás contribuciones recientes señalemos William W. Minton, «Homer's Invocations of the Muses: Traditional Patterns», *Trans. Proceed., Amer. Philol. Assoc.*, t. 91, 1960, pp. 292-309; «Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer», *ibid.*, t. 93, 1962, pp. 188-212; S. Accame, «L´Invocazione alla Musa e la "Verità" in Omero e in Esiodo», *Riv. fil. istruz. class.*, 1963, pp. 257-281 y pp. 385-415.

[2] Con seguridad, no es un «pasado histórico». Los héroes de Homero se sitúan en un tiempo original, un tiempo poético. Cfr. las observaciones de Pierre Vidal-Naquet, «Homère et le monde mycénien. A propos d´un livre récent et d´une polémique ancienne», *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 1963, pp. 703-719 (en particular pp. 716-717). No obstante, hay que añadir que en este tiempo poético no toda perspectiva «histórica» está ausente: M. Treu, *Von Homer zur Lyrik*, Munich, 1955, p. 33 y ss., y p. 126 y ss., ha insistido sobre la importancia de los ἄνδρες πρότεροι como *modelos* de los héroes homéricos. Leer las reflexiones de M. I. Finley, *Myth, Memory and History*, *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, t. IV, 1965, pp. 281-302; «The Trojan War», *Journ. of Hellenic Studies*, t. LXXXIV, 1964, pp. 1-9.

lenguas, diez bocas, una voz infatigable y un corazón de bronce en mi pecho, a menos que las hijas de Zeus que llevan la Égida, las Musas del Olimpo, no "recordasen" (μνησαίαθ')[3] a aquellos que llegaron a Ilión».[4] La palabra del poeta[5] tal y como se desarrolla en la actividad poética, es solidaria de dos nociones complementarias: la Musa y la Memoria. Estas dos potencias religiosas dibujan la configuración general que confiere a la *Alétheia* poética su significación real y profunda.

¿Cuál es el significado de la Musa? ¿Cuál es la función de la Memoria? A menudo ha sido advertida, en el panteón griego, la presencia de divinidades que llevan el nombre de sentimientos, pasiones, actitudes mentales, cualidades intelectuales, etc. *Moûsa* es una de esas potencias religiosas que sobrepasan al hombre «en el mismo momento en que éste siente interiormente su presencia».[6] En efecto, por la misma razón que la *métis*, facultad intelectual, responde a *Métis*, esposa de Zeus, y *thémis*, que es una noción social, responde a la gran *Thémis*, otra esposa de Zeus, un

[3] Sin duda el griego no distingue, como lo hacemos nosotros, entre «acordarse» y «mencionar» —μιμνήσχω significa constantemente lo uno y lo otro (como lo observa E. Benveniste, «Formes et sens de μνάομαι», *Festschrift A. Debrunner*, Berna, 1954, p. 16)—, pero la relación genealógica, es decir, estructural, de la Musa y de la Memoria nos autoriza a acentuar el sentido de «acordarse» en μνησαίαθ'.

[4] *Il.*, II, 484 ss., edición traducida P. Mazon.

[5] Las páginas que siguen intentan esencialmente definir el sistema de las representaciones poéticas (disponemos ahora de la excelente recopilación de G. Lanata, *Poetica pre-platonica. Testimonianze e Frammenti*, «Biblioteca di Studi Superiori», vol. XLIII, Florencia, 1963): no pueden contribuir sino de forma indirecta a una sociología de la poesía antigua. Sobre ésta, sus medios, sus límites, véase el ensayo de F. Lasserre, «La Condition du poète dans la Grèce antique», «*Études de Lettres*», t. V, 1962, P. 3-28. A pesar de su título *Poetry and Society* (matizado por el subtítulo: *The Role Of Poetry in Ancient Greece*), la obra de B. Snell (publicada en Bloomington, 1961) es muy poco sociológica.

[6] Cfr. J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la Mémoire en Grèce», *Journ. de Psychol.*, 1959, p. 1 y ss., que cita el ejemplo de *Erôs*, de *Aidôs*, de *Phobos*, de *Pistis*, de *Atè*, de *Lyssa*, etc. (*Mythe et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, París, F. Maspero, 1965, p. 52 y ss. En las notas siguiente, esta obra sera citada con las inciales: *M. P.*).

nombre común μοῦσα corresponde, en el plano profano, a la *Musa* del panteón griego. Numerosos testimonios de la época clásica nos permiten pensar que μοῦσα, en su acepción no vulgar, quiere decir *la palabra cantada, la palabra ritmada*.[7] Este doble valor de μοῦσα —nombre común y fuerza divina— déjase captar particularmente bien en un «discurso antiguo» (παλαιὸς λόγος), transmitido por Filón de Alejandría: «Cántase un viejo relato, imaginado por los sabios y transmitido de memoria como tantos otros, de generación en generación (...) Es como sigue: Cuando el Creador hubo acabado el mundo entero, preguntó a uno de los profetas si habría deseado que de entre todas aquellas cosas que habían nacido sobre la tierra, alguna no existiera. Respondióle el otro que todas eran absolutamente perfectas y completas, y que solamente una faltaba, la *palabra laudatoria* (τὸν ἐπαινέτην... λόγον) (...) El Padre de Todo escuchó este discurso y, habiéndolo aprobado, creó sin dilación el linaje de las cantoras llenas de armonías, nacidas de una de las potencias que le rodeaban, la Virgen *Memoria* (Μνήμη), a la que el vulgo, alterando el nombre,

[7] *Himno hom. Hermès*, 447: palabra cantada que calma las preocupaciones ineluctables (μοῦσα ἀμηχανέων μελεδώνων); Esq., *Eum.*, 308: canto de horror (μοῦσαν στυγεράν); *Supl.*, 695: piadosos acentos de los aedos (εὔφημον... μοῦσαν); Pínd., *Nem.*, III, 28: cantar por Ajax (μοῖσαν φέρειν), lo que puede también leerse Μοῖσαν φέρειν, ya que los dos valores coexisten muy a menudo; Eur., *Fenic.*, 50: cantos de la Esfinge (μούσας Σφιγγός); *Fenic.*, 788: cantar un aria (μέλπη μοῦσαν); Sóf., *Traq.*, 643: divinos cantos de la flauta; Plat., *Leyes.*, 829 D: composición poética no aprobada (ἀδόχιμον μοῦσαν). Cfr. también *República*, 411 C; 548 B; Eur., *Alcestes*, 962: recorrer el campo de las palabras cantadas (διὰ μούσας); Pínd., *Pít.*, V, 65: ofrecer la palabra cantada o la Musa (δίδωσι μοῖσαν o Μοῖσαν); Eur., *Ion*, 757: palabra modulada (μοῦσα); Aristóf., *Nubes*, 313, (μοῦσα αὐλῶν); Eur., *Antiope*, fr. 184 N.[2]; Sóf., fr. 162 N.[2]; Agathon, fr. 2 N.[2]; Eur., *Palamèdes*, fr. 588 N.[2]; *Ant. Palat.*, V, 139, 5; Plut., *Erot.*, p. 759 B; *Banquete Siete Sabios*, p. 156 D, (Musa y Logos). Sobre la Μῶα lacónica, especie de canto mezclado con palabras, cfr. K. M. T. Chrimes, *Ancient Sparta*[2], Manchester, 1952, p. 119 y ss. La etimología «atomista» de Μοῦσα ha dado lugar a varias interpretaciones de las que se encontrará una relación breve en A. Setti, «La Memoria e il canto. Saggio di poetica arcaica greca», *Studi ital. filologia classica*, t. XXX, 1958, pp. 129-130, n. 1, y una discusión en K. Marót, *Die Anfänge der griechischen Literatur*, 1960, p. 66 y ss.

llama *Mnemosyné*».[8] Dase entre las Musas y la «palabra cantada» —especificada aquí como «Palabra de alabanza»— una estrecha solidaridad, solidaridad que se afirma aún más netamente en los muy explícitos nombres que portan las hijas de Memoria, ya que toda una teología de la palabra cantada se desarrolla en ellos:[9] Clío, por ejemplo, connota la gloria (χλέος), la gloria de las grandes hazañas que el poeta transmite a las generaciones futuras; Talía hace alusión a la fiesta (θάλλειν), condición social de la creación poética; Melpómene y Terpsícore despiertan ambas las imágenes de la música y de la danza. Otras, así Polimnia y Calíope, expresan la rica diversidad de la palabra cantada y de la voz potente que da vida a los poemas. Las epíclesis más antiguas de las Musas son asimismo reveladoras: mucho tiempo antes de Hesíodo, las Musas existían en número de tres. Eran veneradas en un santuario muy antiguo, situado en el Helicón, y llamábanse *Meleté, Mnemé* y *Aoidé*;[10] cada una de ellas portaba el nombre de un aspecto esencial de la función poética. *Meleté*[11] designa la disciplina indispensable para el aprendizaje del méster de aedo: es la atención, la concentración, el ejercicio mental; *Mnemé* es el nombre de la función psicológica que permite la recitación y la improvisación; *Aoidé*[12] es el producto, el canto épico, el poema acabado, término último de la *Meleté* y de la *Mnemé*. Otras nomenclaturas han sido también atestiguadas. Cicerón refiere una donde las Musas son en número de cuatro: *Arché, Meleté, Aoidé* y *Thelxinoé*.[13] Dos de ellas desarrollan aspectos inéditos: *Arché* es el principio, el original, pues la palabra del poeta busca cómo descubrir lo original, la realidad primordial.[14] *Thelxinoé* es la seducción del espíritu, el encantamiento que la palabra cantada ejerce sobre el otro.[15] Todos los epítetos de la Musa, a través de los cuales se desarrolla una auténtica teología de la palaba, testimonian, pues, la importancia, en los medios de aedos y poetas inspirados, de la equivalencia entre la Musa y la noción de «palabra cantada».[16]

La palabra cantada es, sin embargo, inseparable de la Memoria: en la tradición hesiódica, las Musas son hijas de *Mnemosyné*;[17]

[8] Filón, *De Plantatione*, 30, § 126, t. II, p. 158, ed. P. Wendland. Nosotros seguimos la traducción de F. Cumont, «Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon», *Rev. Philol.*, t. 43, 1919, p. 79. Cfr. igualmente P. Boyancé, «Les Muses et l'harmonie des sphères», *Mélanges F. Grat*, I, París 1946, p. 16 y ss.

[9] Es lo que ha observado, por ejemplo, B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955, p. 66 y ss.; *Die Welt der Götter bei Hesiod, La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandœuvres-Ginebra, 1952, p. 98 y ss.

[10] Paus., IX, 29, 2-3. Véase a propósito de esta tradición el estudio de B. A. van Groningen, «Les trois Muses de l'Hélicon», *L'Ant. class.*, 1948, pp. 287-296, que da razones para pensar que la tradición de Pausanias se remonta a una época anterior a Aristóteles.

[11] Sobre los valores de *Mélété* y la suerte de la noción en los medios filosófico-religiosos, cfr. J.-P. Vernant. «Le fleuve "Amélés" et la "Mélété Thanatou"», *Rev. Philosoph.*, 1960, pp. 163-179 (=*M. P.*, pp. 78-94).

[12] B. A. Van Groningen, *op. cit.*, p. 290: «No puede tratarse, en principio, más que de técnicas rapsódicas (para las cuales ἀείδειν es el término técnico por excelencia) y, si acaso, de canto monódico, es decir, de epopeya heroica o didáctica y de lirismo del género de Anacreonte y de Safo». Se observará (como J. Labarde nos lo ha hecho advertir) que estas tres epíclesis antiguas abarcan bastante bien los tres aspectos de la función poética en la teoría de S. J. Suys-Reitsma (*Het homerische Epos als orale Schepping van een dichterhetairie*, Amsterdam, 1955. Cfr. J. Labarde y A. Severyns, «La poésie homérique», *La Table Ronde*, diciembre 1958, p. 72): función de organización, función de conservación, función creadora.

[13] Cicerón, *De natura deorum*, III, 54 ed. Pease, t. II, 1958, pp. 1100-1101.

[14] Cfr. J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire en Grèce», *Journ. Psych.*, 1959, p. 7 (=*M. P.*, p. 57).

[15] Cfr., por ejemplo, A. Setti, «La memoria e il canto. Saggio di poetica arcaica greca», *Studi ital. filol. class.*, 1958, p. 161 y ss.

[16] Las Musas han debido gozar de un culto desde una época muy lejana entre los aedos, aunque los testimonios epigráficos (Dittenberger, *Sylloge*[3], 457, 1117) y arqueológicos (cfr. G. Roux, «Le Val des Muses et les Musées chez les auteurs anciens», *Bull. Corresp. Hellén.*, t. 78, 1954, pp. 22-48) sean más bien tardíos. Cfr. las observaciones de Fiehn, *s.v. Thespeia*, *R.-E.* (1936), c. 45 y ss., y de M. Mayer, *s.v. Musai*, *R.-E.* (1933), c. 696 y ss. Sobre el «culto a las Musas en los filósofos griegos», véanse las investigaciones de P. Boyancé, París, 1936.

[17] Cfr. Hes., *Teogonía*, 54 y ss., 135, 915 y ss., ed. trad. P. Mazon y los textos citados por S. Eitrem, *s.v. Mnemosyne*, *R.-E.* (1932). c. 2265 y ss. El artículo de B. Snell, «Mnemosyne in der frühgriechischen Dichtung», *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. IX, Bonn, 1964, pp. 19-21, es demasiado conciso.

en Chíos portan el nombre de «remembranzas» (μνεῖαι)[18] y también son ellas quienes hacen que el poeta «se acuerde».[19] ¿Cuál es la significación de la memoria? ¿Cuáles son sus relaciones con la palabra cantada? En primer lugar, el estatuto religioso de la memoria, su culto en los medios de aedos[20] y su importancia en el pensamiento poético, no pueden comprenderse si no tenemos en cuenta que, del siglo XII al siglo IX, la civilización griega no va a fundirse en la tradición escrita, sino en las tradiciones orales. «¡Qué memoria era necesaria en aquellos tiempos! ¡Qué de indicaciones se daban sobre los medios de identificar los lugares, sobre los momentos propicios para las empresas, a propósito de los sacrificios que habían de hacerse a los dioses (...) sobre los monumentos a los héroes, cuyos emplazamientos permanecían secretos y muy difíciles de encontrar en regiones tan alejadas de Grecia».[21] Una civilización oral exige un desarrollo de la memoria,[22] necesita la puesta a punto de técnicas de memoria muy precisas. La poesía oral, de la que son resultado la *Ilíada* y la *Odisea*,

[18] Plut., *Quaest. conviv.*, IX, 14, p. 743 D. Cfr. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlín, 1931, p. 251. Sobre μεία–μνήμη, cfr. Sóf., fr. 96 N².

[19] Cfr. *Il.*, II, 492, y Pínd., *Nemea* I, 12: Μοῖσα μεμνᾶσθαι φιλεῖ. Pero, observémoslo ya, las Musas pueden también «hacer olvidar», es decir, quitar la memoria al poeta que la ha recibido, si es indigno de ella (cfr. *Il.*, II, 599-600: ἐχλέλαθον), tanto como, por otra parte, verter el olvido mediante sus cantos (véase *infra*, p. 79 y ss.).

[20] *Mnemosyné* es la «reina de las laderas de Eleutera» (Hes., *Teogonía.*, 54, ed. P. Mazon. Cfr. la nota preliminar en la p. 7 de su edición, París, 1951). Sobre los aspectos de su culto, cfr. S. Eitrem, *s.v. Mnemosyne, R.-E.* (1932), c. 2267-2269.

[21] Plut., *De Pythiae oraculis*, p. 407 F. Cfr. *Orphicorum fragmenta*, fr. 297 c, ed. O. Kern (sobre el papel conservador de la memoria en la historia de la civilización), y los textos citados por F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, París, 1963, p. 106. G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, París, 1939, pp. 5-6, ha destacado la importancia, en la sociedad indoeuropea, de los cuerpos sacerdotales, encargados de conservar en la memoria «un corpus ideal de mitos, de rituales, de vocablos y de expresiones sagradas».

[22] Sobre los problemas de la tradición oral, véase el ensayo de J. Vansina, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, *Annales, Sciences humanines*, nº. 36, 1961, y las observaciones de H. Moniot, «Les vies de l'histoire de l'Afrique: la tradition orale», *Annales*, E. S. C., 1964, pp. 1182-1194.

no puede ser imaginada sin postular una auténtica «mnemotecnia».[23] Las investigaciones de Milmann Parry y sus epígonos,[24] han aclarado con creces los procedimientos de composición de los poetas, mediante el análisis de la técnica formularia: los aedos, en efecto, creaban a viva voz, «pero no a través de *palabras*, sino mediante *fórmulas*, mediante grupos de palabras construidos de antemano, preparados para engranarse en el hexámetro dactílico».[25] Tras la inspiración poética se adivina un lento adiestramiento de la memoria. Los poemas homéricos ofrecen, por otra parte, ejemplos de estos ejercicios «mnemotécnicos», que debían asegurar a los jóvenes aedos el dominio de la ardua técnica poética:[26] son los pasajes conocidos bajo el nombre de «catálogos». Hay un catálogo de los mejores guerreros aqueos, otro de los mejores caballos. El catálogo de los ejércitos griego y troyano, por ejemplo, ocupa la mitad del segundo canto de la *Ilíada*, es decir, cuatrocientos versos que representan para un recitante una auténtica proeza.

Pero, ¿es la memoria de los poetas una función psicológica orientada como la nuestra? Las investigaciones de J.-P. Vernant[27]

[23] Cfr. James. A. Notopoulos, «Mnemosyne in Oral Literature», *Trans. Amer. Philol. Assoc.*, t. 69, 1938, p. 465 y ss.

[24] A propósito de los problemas formularios, pueden encontrarse indicaciones generales sobre los temas fundamentales en J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Lieja, 1949, p. 16 y ss., y en H. Fraenkel, *Dichtung und philosophie des frühen Griechentums*², Munich, 1962, p. 30 y ss. Sobre los problemas literarios de la composición oral hallaremos lo último del tema en G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, p. 55 y ss., que discute notablemente las tesis de A. B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge, 1960.

[25] J. Labarbe, *op. cit.*, p. 16.

[26] Cfr. J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la Mémoire en Grèce», *Journ. Psych.*, 1959, p. 5 y ss. (= *M. P.*, p. 55 y ss.).

[27] Cfr. J.-P. Vernant, *art. cit.*, pp. 1-29 (= *M. P.*, 51-78). No podemos seguir a A. Setti, «La memoria e il canto», *Study ital. di filologia classica*, 1958, páginas 130-171, cuando habla de memoria «histórica», como tampoco podemos aceptar las observaciones de S. Accame, «L'Invocazione alla Musa e la "Verità" in Omero e in Esiodo», *Riv. filol. istruz. class.*, 1963, pp. 257-281; pp. 385-415, sobre una pretendida «verdad histórica» transmitida por la poesía. Tampoco estamos de acuerdo con la tesis central de sus dos últimos artículos. A propósito de algunos aspectos míticos de la memoria en la India, cfr. las

nos permiten afirmar que la memoria divinizada de los griegos no responde en modo alguno a los mismos fines que la nuestra; no tiende, en absoluto, a reconstruir el pasado según una perspectiva temporal. La memoria sacralizada es, en primer lugar, un privilegio de determinados grupos de hombres constituidos en hermandades: como tal, se diferencia radicalmente del poder de acordarse de los otros individuos. En estos medios de poetas inspirados, la memoria es una omnisciencia de carácter adivinatorio; defínese, como el saber mántico, por la fórmula: «lo que es, lo que será, lo que fue».[28] Mediante su memoria, el poeta accede directamente, a través de una visión personal, a los acontecimientos que evoca; tiene el privilegio de ponerse en contacto con el otro mundo. Su memoria le permite «descifrar lo invisible». La memoria no es solamente, pues, el soporte material de la palabra cantada, la función psicológica en que se apoya la técnica formularia, es también, y sobre todo, la potencia religiosa que confiere al verbo poético el estatuto de palabra mágico-religiosa.[29] En efecto: la palabra cantada, pronunciada por un poeta dotado con un don de videncia, es una palabra eficaz; instituye por virtud propia un mundo simbólico-religioso que es lo real mismo. ¿Cuál es, desde entonces, la función del poeta? ¿Con qué fines utiliza su don de videncia? ¿Cuáles son los registros de la palabra cantada, inserta en la memoria? ¿Cuál es, en estos registros, el lugar y el valor de *Alétheia*?

Tradicionalmente, la función del poeta es doble: «celebrar a los Inmortales y celebrar las hazañas de los hombres intrépidos».[30] El ejemplo de Hermes puede ilustrar el primer registro: «Elevando la voz, tañendo armoniosamente la cítara, cuyo amable canto le acompaña, realizó (χραίνων),[31] mediante sus alabanzas, a los Dioses Inmortales y a la Tierra tenebrosa; decía lo que en un principio fueron y qué atributos recibió cada uno de ellos en el reparto...».[32] Nos situamos en el plano de los mitos de aparición y ordenamiento, de las cosmogonías, de las teogonías. Pero al lado de las historias divinas, existe también en toda la tradición griega una palabra que celebra las hazañas individuales de los guerreros. El primer hecho notable es, pues, la dualidad de la poesía; a la vez palabra que celebra la hazaña humana y palabra que cuenta la historia de los dioses. Este doble registro de la palabra cantada puede aclararse si lo ponemos en relación con un rasgo fundamental de la organización de la sociedad micénica. Parece,[33] en efecto, que el sistema palatino estaba dominado por un personaje real, encargado de las funciones religiosas, económicas y políticas, y que, junto al rey todopoderoso, había un «jefe del Laos», que mandaba sobre los hombres especializados en el oficio de las armas.[34] En este Estado centralizado, el grupo de los guerreros constituía una casta privilegiada con un estatuto particular.[35] Si el segundo registro de la palabra se corresponde perfectamente con este grupo social especializado en las actividades guerreras, ¿qué relación puede darse entre las teogonías y el

muy breves observaciones de M. Eliade, «Mythologies of Memory and Forgetting», *History of Religions*, t. II, 1963, p. 329 y ss. (tomado de nuevo en *Aspects du Mythe*, tr. fr., París, 1963, p. 142 y ss.).

[28] *Il.*, I, 70; Hesíodo, *Teogonía*, 32 y 38. Sobre este tipo de poeta-vidente, véanse las clásicas páginas de F. M. Cornford, *Principium Sapientiae. The origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, p. 62 y ss.

[29] Cfr. *infra*, p. 59 y ss., donde estudiamos los rasgos esenciales de este tipo de palabra, común al poeta, al adivino y al rey de justicia.

[30] Teócrito, XVI, 2ª, ed., Legrand. Es el doble registro del poeta de tipo hesiódico: Hes., *Teogonía*, 100-101.

[31] Sobre los valores de χραινειν, cfr. *infra*, pp. 61-67.

[32] *Himno homérico a Hermes*, 425 y ss.

[33] Es la interpretación defendida desde 1955 por L. R. Palmer, *Achaeans and Indo-Europeans*, Oxford, 1955. Sabemos que ha sido sometida a la crítica, por ejemplo, por D. L. Page, *History and the homeric Iliad*, Berkeley y Los Ángeles, 1963 (publicado en 1959 como *Sather Classical Lectures*), p. 183 y ss. Cfr. G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, pp. 29 y 36 y ss., y A. Yoshida, «Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce», *RHR*, 1964, pp. 21-38.

[34] En su contribución al volumen colectivo *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, «Bibliotéque de l'École des Hautes Études» (VIª sección), París, 1967, M. Lejeune ha insistido sobre la excepcional importancia de las tablillas de la serie *Sc* de Knossos: unos 140 «caballeros» reciben de la administración palatina armaduras, carros y caballos.

[35] Para las instituciones militares del mundo homérico sigue siendo esencial la obra de H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939.

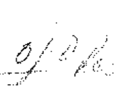
personaje real? Las investigaciones sobre la prehistoria de las teogonías griegas permiten responder a esta pregunta.[36] En efecto, si Hesíodo ha sido considerado largo tiempo como el primer testigo de una literatura teogónica, no se nos ofrece ya más que como la última prolongación de un largo linaje de relatos sobre los que los testimonios orientales, hititas y fenicios permiten arrojar alguna luz. El combate de Zeus contra los Titanes y la batalla contra Tifeo han sugerido a F.M. Cornford valiosas comparaciones con las teogonías de Babilonia y, más en particular, con el combate de Marduk contra Tiamat.[37] La comparación se nos revela bastante instructiva, pues Babilonia ofrece un ejemplo de una civilización en la que el relato mítico está todavía vivo, en donde se articula estrechamente con un ritual. Todos los años, el cuarto día de la fiesta real de la Creación del Año Nuevo, el rey representaba el combate ritual que repetía la hazaña llevada a cabo por Marduk contra Tiamat. Al mismo tiempo que se desarrollaba el ritual, se recitaba el poema de la Creación, el Enuma Eliš. Ahora bien, J.-P. Vernant ha podido mostrar que, en las cosmogonías y en las teogonías griegas, la ordenación del mundo era inseparable de los mitos de soberanía,[38] y que los mitos de aparición, al tiempo que contaban la historia de las generaciones divinas, situaban en primer plano el papel determinante de un rey divino, el cual, tras numerosas luchas, triunfa en contra de sus enemigos e instaura definitivamente el orden en el *Cosmos*. Sin duda, el poema de Hesíodo, principal testigo en Grecia de este tipo de relato, señala precisamente su decadencia, pues se trata de una obra escrita o, al menos, dictada, y no ya de un relato oral, pronunciado con ocasión de una fiesta ritual. No obstante, tendríamos en la persona de Hesíodo al único y último testigo de una palabra cantada consagrada a la alabanza del personaje real, en una sociedad centrada en la soberanía, tal y como de ello

[36] Lo último sobre el tema podrá encontrarse en H. Schwabl, *s.v. Weltschöpfung*, R.-E. (1962), *Suppl. Band.*, IX, c. 1433 y ss.
[37] Cfr. F. M. Cornford, *Principium Sapientiae. The origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.
[38] J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, p. 102 y ss.

parece ofrecernos un ejemplo la civilización micénica. De nuevo, este personaje real no es sino Zeus.[39] A este nivel, el poeta es ante todo un «funcionario de la soberanía»:[40] recitando el mito de aparición, colabora directamente en la ordenación del mundo.[41]

En el poema de Hesíodo es donde queda atestiguada la más antigua representación de una *Alétheia* poética y religiosa. ¿Cuál es, en efecto, la función de las Musas, según los términos de la teología de la palabra que se desarrolla en la *Teogonía*? Reivindican las Musas con orgullo el privilegio de «decir la verdad» (ἀληθέα γηρύσασθαι).[42] Esta *Alétheia* cobra todo su sentido en su

[39] Las observaciones hipotéticas que desarrollamos de esta forma son tributarias de los trabajos que, como los de Webster, han intentado mostrar, *en el plano poético*, determinadas líneas de continuidad que van de Micenas a Homero. No obstante, en conjunto, las conclusiones de M. I. Finley (*Historia*, 1957, pp. 133-159) sobre la ruptura entre Micenas y Homero en el orden de lo económico y de lo político, nos parecen ampliamente fundadas.
[40] Función que desaparece con la soberanía, de la que Hesíodo ya no conserva el recuerdo. Cuando Píndaro, *Pít.*, II, 13-14, escribe «Cada soberano tiene su poeta, que compone para él el himno armonioso, recompensa de su virtud», no es sino una modalidad del tema «ἐσθλὸν αλεῖν». Sobre el poeta «funcionario de la Soberanía», véanse las clásicas páginas de G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, París, 1943, p. 64 y ss.



[41] Hace ya tiempo que algunos han emitido la hipótesis de una poesía minoica; más recientemente, T. B. L. Webster (*La Grèce de Mycènes à Homère [tr. fr.]*, París, 1962, p. 96 y ss. Cfr. A. J. Evans. «The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life», *Journ. Hell. Stud.*, 1912, p. 277 y ss.) no dudaba al hablar de una tradición poética micénica. No hay menos razones para postular respecto a la poesía teogónica, respecto a Hesíodo, lo que algunos postulan para la poesía épica, para Homero. No es por consecuencia, en modo alguno inverosímil, que sea posible trasladar a la civilización micénica los caracteres tradicionales de la poesía religiosa y, en primer lugar, el tipo de palabra mágico-religiosa fundada en la memoria. El uso de la escritura en la sociedad micénica no es un obstáculo para un estatuto privilegiado de la memoria; en efecto, la escritura parece haber sido en ella el privilegio de una clase de escribas, de origen cretense sin duda; además, parece haber sido reservada a labores administrativas: a causa de un imperfecto sistema de notación, no habría podido responder a exigencias de publicidad y fundar una civilización de lo escrito (cfr. Cl. Préaux, «Du linéaire créto-mycénien aux ostraca grecs d´Égypte», Chronique d´Égypte, t. 34, 1959, p. 79-85).
[42] Hesíodo, *Teog.*, 28.

relación con la Musa y con la Memoria; en efecto, las Musas son las que «dicen lo que es, lo que será, lo que fue»;[43] son las palabras de la Memoria. Tan sólo el contexto de la *Teogonía* induce, pues, a indicar la estrecha solidaridad de *Alétheia* y Memoria e, incluso, invita a no reconocer en estas dos potencias más que a una sola y misma representación. Sin embargo, será solamente colocando en su lugar las nociones que dominan el segundo registro del poeta como la *Alétheia* de Hesíodo cobrará toda su significación.

El segundo registro de la palabra poética está enteramente consagrado a la alabanza de las hazañas guerreras. Si el funcionamiento de este tipo de palabra cantada no nos ha sido directamente atestiguado por la civilización micénica, podemos fácilmente representárnoslo observando una sociedad griega arcaica como la antigua Esparta, dominada totalmente por el grupo de guerreros, rendida por entero a los trabajos de la guerra. Dos potencias temibles son ley en la antigua Esparta: la Alabanza y la Desaprobación.[44] Esta sociedad, que ha planteado el principio de igualdad entre todos los ciudadanos, no conoce otra distinción que la que se deduce del elogio y de la crítica. Cada uno ejerce en ella un derecho de fiscalización sobre el otro y, recíprocamente, siéntese cada uno bajo la mirada del otro.[45] Este derecho de fiscalización se ejerce en todos los niveles del cuerpo social: en determinadas fiestas, como las *Parteneas*, tenían las jóvenes el privilegio de lanzar burlas a los jóvenes que habían cometido alguna falta; por el contrario, cuando eran dignos de ello, hacían largo tiempo su elogio público.[46] Fortalecidos con la autoridad que les confería una sociedad organizada según el principio de clases por edad, los ancianos, que pasaban gran parte de la jornada en la «sala de conversaciones», consagraban lo mejor de su tiempo al elogio de las buenas acciones y a la crítica de las malas.[47] En una sociedad agonística, que valora la excelencia del guerrero, el dominio reservado a la Alabanza y a la Desaprobación no es más que el de los hechos de armas. En este plano fundamental, el poeta es el árbitro supremo: no es ya, en este momento, funcionario de la soberanía; está al servicio de la comunidad de los «semejantes» y de los «iguales»,[48] de los que tienen en común el privilegio de ejercer el oficio de las armas. En una sociedad guerrera como la antigua Esparta, ocupan las Musas, de pleno derecho, un importante lugar. Son honradas a doble título, primero como protectoras de los flautistas, de los liricistas y de los citaristas, ya que la música forma parte de la educación espartana, y las marchas y las cargas militares se hacen al son de la flauta y de la lira.[49] Pero las Musas tienen sobre todo otra función fundamental: si antes de cada encuentro los reyes les ofrecen un sacrificio, es para hacer recordar a sus «semejantes» los juicios que se dictarán sobre ellos, para alentarlos a desafiar el peligro, a llevar a cabo las hazañas «dignas de ser celebradas»,[50] las hazañas que les valdrán una «memoria ilustre» (μνήμη εὐχλεής).[51]

En una sociedad de carácter agonístico, puede parecer paradójico que el hombre no se reconozca directamente en sus propios actos. Ahora bien, en la esfera del combate, el guerrero aristocrático parece obsesionado por dos valores esenciales, *Kléos* y

[43] Hes., *Teog.*, 32 y 38.

[44] Plut., *Lyc.*, VIII, 3-4; XXVI, 6. Los poemas recitados en Esparta eran las más de las veces consagrados al «elogio de aquellos que habían muerto por Esparta, de los que se exaltaba su dicha, y a la crítica de los cobardes, de los que se lamentaba su vida deplorable y desgraciada» (Plut., *Lyc.*, XXI, 2: ἔπαινοι y ψόγοι). La alabanza y la desaprobación desempeñan un papel capital en los *Preámbules des Lois* de Carondas y de Zaleucos (cfr. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja-París, 1922, p. 184 y ss.); como en las *Leyes* de Platón (*Leyes*, 829 C-E, 855 A, 870 A, etc.), es decir, en sus obras arcaizantes y «dorizantes».

[45] La tiranía de la mirada en una sociedad igualitaria como Esparta es mucho más apremiante que la censura de la «boca de la ciudad» en determinada monarquía oriental (cfr. J.-R. Kupper, «L'Opinion publique de Mari», *Rev. d'Assyr. et d'Arch. Orient.*, t. LVIII, 1964, pp. 79-82).

[46] Plut., *Lyc.*, XIV, 5.

[47] Plut., *Lyc.*, XXV, 3 (ἐπαινεῖν y ψέγειν).

[48] Cfr. sobre los *homoioi*, los testimonios recopilados por Schulthess, *s.v. Homoioi*, *R.-E.* (1913), c. 2252 y ss.

[49] Paus., III, 17, 5. Sobre los ritmos de las marchas, cfr. Plut., *Lyc.*, XXI, 4.

[50] Plut., *Lyc.*, XXI, 7; *Apopht. lacon.*, 221 A; *De cohib. ira*, 458 E.

[51] Plut., *Instit. lacon*, 238 C.

Kudos, dos aspectos de la gloria.[52] *Kudos* es la gloria que ilumina al vencedor; especie de gracia divina, instantánea. Los dioses la conceden a unos y la niegan a otros.[53] Por el contrario, *Kléos* es la gloria tal y como se desarrolla de boca en boca, de generación en generación. Si *Kudos* desciende de los dioses, *Kléos* asciende hasta ellos. En ningún momento el guerrero puede sentirse como agente, como fuente de sus actos: su victoria es puro favor de los dioses, y la hazaña, una vez llevada a cabo, no cobra forma sino a través de la palabra de alabanza. En definitiva, un hombre vale lo que vale su *logos*.[54] Serán los maestros de la Alabanza, los sirvientes de las Musas, los que decidirán el valor de un guerrero;[55] ellos son los que concederán o negarán la «Memoria».[56]

¿Cuál es el estatuto de la Alabanza? En el mundo aristocrático es, en principio, obligatoria: «Alabad de todo vuestro corazón, para ser justos, decía el Anciano del Mar, la hazaña, incluso

[52] Cfr. M. Greindl, ΚΛΕΟΣ, ΚΥΔΟΣ, ΕΥΧΟΣ, ΤΙΜΗ, ΦΑΤΙΣ, ΔΟΞΑ. *Eine Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauchs*, Tesis, Munich, 1938, p. 95 y ss., y los análisis de W. Luther, *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, 1954, p. 63 y ss.

[53] A propósito de χῦδος, cfr. las observaciones de H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*², Munich, 1962, p. 88 y n. 14.

[54] Dos ejemplos nos permiten medir la importancia de la «reputación» en el mundo guerrero y aristocrático: 1.°, *Il*,. xx, 203 y ss., donde Eneas dice a Aquiles: «Sabemos el origen el uno del otro, sabemos quiénes son nuestros parientes: bástanos oír los famosos relatos (προχλυτ' ἀχούοντες ἔπεα) de los mortales»; 2.°, el episodio de la *Petite Iliade* (A. Severyns, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Lieja-París, 1928, p. 330 y ss., a propósito de fr. 2 Allen), donde la disputa entre Ulises y Ayax por la atribución de las armas de Aquiles queda zanjada con el *elogio* que las jóvenes troyanas hacen del primero.

[55] Acordémonos de las palabras de Tirteo, fr. 9, 1 D³: οὔτ' ἄν μνησαίμην οὔτ' ἐν λόγω ἄνδρα τιθείην χτλ. No hay «memoria», no hay *logos*.

[56] Toda la gloria del guerrero está orientada hacia esta gloria cantada, esta buena memoria: «No concibo morir sin lucha o sin gloria, ni sin alguna hazaña cuyo relato no llegue a los hombres que aún han de venir» (*Il*., XXII, 304-305). La declaración de Héctor tiene un valor ejemplar, cfr. Pínd., *Pít*., IV, 185 y ss. Cualquier guerrero va a la guerra «por miedo a que el *demos* trate con desprecio su buena fama» (Apol. Rod., I, 141; 447). Lo que angustia a los Argonautas es perecer «νώνυμνοι χσὶ ἄφαντοι» (Apol. Rod. IV, 1306, cfr. II, 892-893).

la de vuestro enemigo».[57] Los poemas de Píndaro y Baquílides muestran el alcance de lo anterior: no son sino elogios a la fuerza de los brazos, a la riqueza de los reyes, al coraje de los nobles.[58] Mas el poeta no prodiga sus alabanzas al primer recién llegado. El elogio es aristocrático: «Néstor y Sarpedón, el licio, ambos de gran renombre, han llegado a ser conocidos por nosotros gracias a los armoniosos versos que artistas de genio han compuesto. Son los cantos ilustres los que hacen durar el recuerdo del mérito, pero pocos llegarán a obtenerlos».[59] Por el poder de su palabra, el poeta hace de un simple mortal «el igual de un rey»;[60] le confiere el Ser, la Realidad; su Alabanza es calificada de ἔτυμος.[61] Ahora bien, como la *Çamsa* de los hindúes,[62] la palabra del poeta es un arma de dos filos: puede ser buena o mala. «El Elogio roza la Desaprobación», dice Píndaro.[63] La alabanza posee un aspecto negativo: «la Maledicencia de insaciables dientes»[64] que tiene el rostro de *Mômos*.[65] El campo de la palabra poética parece estar polarizado por estas dos potencias religiosas: por un lado la Desaprobación, por el otro la Alabanza. En medio, el poeta, árbitro supremo: «rechazando la tenebrosa Desaprobación... ofreceré a un amigo, como una honda bienhechora, la alabanza real de su gloria».[66] Si en determinadas tradiciones la Desaprobación es palabra malévola, crítica positiva, queda definida también, mediante algunos de sus aspectos, como una ausencia, como una carencia de Alabanza. Calificado como «tenebroso»[67], *Mômos* es,

[57] Pínd., *Pít*., IX, 95 y ss.; *Nem*., IX, 6-7.

[58] Pínd., *Nem*., I, 5-6; IV, 93; V, 19; XI, 17 y ss.; *Pít*., I, 43; II, 66-67; *Istm*., III, 7-8; V, 59; I, 43 y ss., etc.

[59] Pínd., *Pít*., III, 112-115.

[60] Pínd., *Nem*., IV, 83-84.

[61] Pínd., *Nem*., VII, 63; *Pít*., I, 68. Sobre este aspecto de la palabra, cfr. *infra*, p. 99 y ss.

[62] Cfr. G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, París, 1943, pp. 76-77.

[63] Pínd., *fr. inc*., 59 ed. Puech: μῶμον ἔπαινος χίρναται.

[64] Pínd., *Pit*., II, 53.

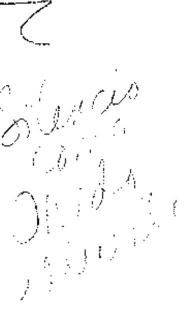
[65] Los datos están recopilados por Tümpel, *s.v. Mômos*, *Roscher's Lexicon*, II, 2 (1894-1897), c. 3117. Cfr. también W. Kroll, *s.v. Mômos*, *R.-E.* (1933), c. 42.

[66] Pínd., *Nem*., VII, 61-63.

[67] Σχοτεινός según Pínd., *Nem*., VII, 61 (σχοτεινὸς ψόγος se opone a χλέος ἐτήτυμον αἰνεῖν).



en el pensamiento religioso más antiguo, uno de los Hijos de Noche, hermano de *Lethé*.[68] Respecto a sus afinidades con el Olvido, la Desaprobación es el aspecto negativo de la Alabanza: simple doblete de *Lethé*, defínese como el Silencio.[69] Olvido o Silencio, he ahí la potencia de muerte que se yergue frente a la potencia de vida, Memoria, madre de las Musas.[70] Tras el Elogio y la Desaprobación, la pareja fundamental de las potencias antitéticas la constituyen *Mnemosyné* y *Lethé*.[71] La vida del guerrero se juega entre estos dos polos. Corresponde al maestro de Alabanza el decidir que un hombre «no sea ocultado tras el velo negro de la oscuridad»[72] o que le hagan fracasar el Silencio y el Olvido,[73] que su nombre brille en la luz resplandeciente,[74] o que



[68] Hes., *Teog.*, 214.

[69] Desaprobación y Olvido están unidos: Pínd., *Olím.*, II, 105 y ss. El silencio puede también tener valores altamente positivos, por ejemplo, en la civilización de los Bambara (cfr. D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, París-La Haya, 1963, pp. 149-166) que, a pesar de todo, también reconoce en él un aspecto negativo. Señalemos que, en su conclusión (pp. 167-168), D. Zahan llama la atención sobre determinadas relaciones entre la cultura Bambara y «lo que conocemos de la Grecia del siglo III antes de nuestra era, particularmente en lo que concierne a la filosofía estoica». Los valores creativos del Silencio, en el mundo indoeuropeo, y en particular en la India y en Roma, han sido sacados a la luz por los análisis de G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védiques*, «Collection Latomus», vol. XXV, Bruselas, 1956, pp. 44-70. En tanto que categoría del pensamiento mítico, el Silencio o el mutismo, que hace pareja con el ruido, ha sido objeto de las investigaciones de Cl. Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, París, 1964.

[70] Según el testimonio de Plut., *De E. ap. Delph.*, p. 394 A, *Lethé y Siopé* se oponen a *Mnemosyné* y a las *Musas*, como lo *Brillante* (Φοῖβος) a lo *Oscuro* (Σχότιος). *Mnemosyné* está expuesta a la mirada de *Lethé* en la «Pequeña Cratera» órfica, fr. 297 c. Kern. Sóf., fr. 145 N², opone λάθα στυγερά de los Piérides y μνᾶσιος μελέων.

[71] Pareja que volveremos a encontrar en diferentes planos (cfr. *infra*).

[72] Baquil., III, 13-14 Snell⁶: «Máxima es entre los hombres que, cuando una hazaña ha sido llevada a cabo, no hay que dejarla oculta en el silencio (μὴ χαμαὶ σιγᾶ χαλύψαι). A ella conviene la divina melodía de elogiosos versos» (Pínd., *Nem.*, IX, 6-7).

[73] Pínd., *Istm.*, II, 43-44; IV, 30 y ss.; V, 56-57; *Olím.*, VII, 92, *Nem.*, VII, 12-13 (oposición de *Mnemosyné* y de σχότος); *Nem.*, IX, 6-7.

[74] Pínd., *Pít.*, VI, 14 y ss.; IX, 89-90; *Peans.*, fr. II, 66 y ss., ed. Puech.

sea definitivamente condenado a las Tinieblas.[75] El campo de la palabra poética se equilibra por la tensión de potencias que se corresponden dos a dos: por un lado, la Noche, el Silencio, el Olvido; por otro, la Luz, la Alabanza, la Memoria. Las hazañas que se silencian mueren: «Olvidadizos son los mortales de todo lo que en sus ondas no han arrastrado los versos que proporcionan la gloria, de todo lo que no ha hecho florecer el supremo arte de los poetas».[76] Sólo la Palabra de un cantor permite escapar del Silencio y de la Muerte: en la voz del hombre privilegiado, en la vibración armoniosa que hace ascender la alabanza, en la palabra viva que es potencia de vida, se manifiestan los valores positivos, y desvélase el Ser de la palabra eficaz.[77] Mediante su alabanza el poeta concede al hombre, que por naturaleza carece de ella, una «memoria». Teócrito lo dirá brutalmente: mucha gente rica habría quedado «sin memoria» (ἄμναστοι), si no hubiera existido Simónides.[78] No quiere decirse que esta gente habría sido privada de la facultad de reconstruir su pasado temporal, sino, solamente, de que no habría recibido el precioso bien al que Píndaro llama *Memoria* o *Memorial* (μναμήϊον).[79] Mas no se trata ya del recuerdo vago y profano que los hombres no niegan a sus muertos. La «Memoria», en efecto, es a menudo un privilegio

[75] Pínd., *Olím.*, I, 83; VII, 92; *Nem.*, VII, 12-14; 61; *Istm.*, V, 56. Cfr. Apol. Rod., II, 892-893.

[76] Pínd., *Istm.*, VII, 16 y ss.

[77] Pensemos en la potencia a la que los griegos llaman Ὄσσα (de la raíz *Wekʷ -, voz divina): es el «Rumor que viene de Zeus» (*Od.*, I, 282). Cfr. H. Fournier, *Les verbes «dire» en grec ancien*, París, 1946, p. 227 y ss. Sobre la voz y sus valores en la epopeya, cfr. Ch. Mugler, *Les origines de la sciencie grecque chez Homère. L'homme et l'univers physique*, París, 1963, p. 82 y ss.

[78] Teócrito, XVI, 42 y ss., ed. Legrand. Sobre la μνημοσύνη de Safo (fr. 55 Lobel-Page), cfr. H. Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen, 1963, pp. 59 y 60.

[79] Pínd., *Pít.*, V, 49. Son las Musas las que conceden la «Memoria»: Pínd., *Istm.*, VIII, 63; *Olím.*, VI, 92; *Nem.*, VII, 80 y ss. Por supuesto que la memoria humana desempeña también un papel, el de registro y transmisión. Es una memoria-receptáculo que se define mediante su relación con la palabra de Memoria, la del poeta.

que el poeta concede a los mismos vivos.[80] La «Memoria» de un hombre es, con exactitud, el «eterno monumento de las Musas»,[81] es decir, la misma realidad religiosa que la palabra del poeta, hendida en la Memoria, encarnada en el Elogio. En el plano de la palabra cantada, la Memoria posee, pues, un doble valor: por una parte, es el don de videncia que permite al poeta decir una palabra eficaz, formular la palabra cantada; por otra, esta misma palabra cantada es una palabra que jamás deja de ser, e identifícase con el Ser del hombre cantado.

¿Cuál es, en este sistema de pensamiento equilibrado por la tensión de estas dos potencias antitéticas, el lugar de *Alétheia*? La triple oposición de Memoria y Olvido, Elogio y Desaprobación, Luz y Noche, dibuja con mucha precisión la configuración que da a *Alétheia* su significación. *Alétheia* es una potencia a la que Píndaro llama «hija de Zeus» y que él invoca junto a la Musa, cuando «se acuerda».[82] Para Baquílides, *Alétheia* es la «conciudadana de los dioses, la única llamada a compartir la vida de los Inmortales».[83] Es una potencia tan grande que le arrastra hacia el terrible *Mômos*: «Ciertamente, la Desaprobación de los mortales se aplica a todos los trabajos, pero la *Alétheia* siempre triunfa».[84] Solidaria de la Alabanza,[85] *Alétheia* no tiene una función diferente de la Memoria: «La piedra de Lidia revela la presencia del oro; en los hombres, la virtud tiene por testigo a la Sabiduría (de los poetas) y a la todopoderosa *Alétheia*».[86] En términos formales, *Alétheia* se opone a *Lethé* como se opone a *Mômos*.[87] Está junto a la luz: *Alétheia* da brillo y esplendor, «da lustre a todas las cosas».[88]

[80] Cfr., por ejemplo, Pínd., *Pít.*, v, 46-49; *Istm.*, VIII, 62-63.
[81] Baquil., x, 9 y ss. Snell[6]. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942, p. 253 y ss., ha analizado con detalle, posteriormente a otros, las relaciones entre las Musas y determinadas formas de inmortalidad.
[82] Pínd., *Ol.*, X, 3-4.
[83] Baquil., fr. 57 Snell[6].
[84] Baquil., XIII, 202-204 Snell[6]; V, 187 y ss. Snell[6].
[85] Baquil., v, 187 y ss. Snell[6].
[86] Baquil., *Hypor.*, fr. Snell[6].
[87] Cfr. Pínd., *Ol.*, x, 1 y ss.; *Nem.*, v, 17-18; Baquil., v, 187 y ss. Snell[6].

Cuando el poeta pronuncia una palabra de elogio, lo hace por *Alétheia*, en su nombre;[89] su palabra es *alethés*,[90] como su espíritu (νοῦς).[91] El poeta es capaz de ver la *Alétheia*,[92] es un «maestro de Verdad».

+	–
Alabanza *(Epainos)*	Desaprobación *Mômos*
Palabra	Silencio
Luz	Oscuridad
Memoria	Olvido
Alétheia	*Lethé*

La misma relación *Alétheia-Lethé* es, muy posiblemente, la que organice las representaciones de la palabra cantada consagrada a los relatos cosmogónicos: las afinidades de *Alétheia*, pronunciada por las Musas, con *Mnemosyné*, que las ha traído al mundo, llevan a postular el segundo término de la pareja fundamental, *Lethé*. Determinadas indicaciones de una obra de Hesíodo, diferente por su objeto pero de espíritu similar, permiten paliar un poco el silencio de la *Teogonía*. *Los trabajos y los días* obedecen a la misma ideología poética que la primera obra hesiódica; el poeta es siempre inspirado por las Musas, su canto es el maravilloso himno que las diosas le han hecho oír.[93] Como el profeta-adivino, Hesíodo se vanagloria de revelar los «designios de Zeus».[94] Sus palabras son calificadas de ἐτήτυμα,[95] palabras que tienen

[88] Baquil., VIII, 4-5 Snell[6]. Cfr. Eur., *If. Taur.*, 1026: χλεπτῶν γὰρ ἡ νύξ, τῆς δ' ἀληθείας τὸ φῶς. Sobre *Alétheia* y la Luz, cfr. W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Munich, 1957, p. 75 y ss.
[89] Baquil., v, 188 Snell[6].
[90] Pínd., *Ol.*, I, 28.
[91] Pínd., *Ol.*, II, 101.
[92] Pínd., *Nem.*, VII, 25. Cfr. *Nem.*, v, 17; *Pít.*, III, 103.
[93] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 1 y ss. y 661-662.
[94] Cfr. *Id.*, *ibid.*, 661-662.
[95] Hesíodo, *Los trab.*, 10. Sobre ἐτεός, ἔτυμος y ἐτήτυμος, véase el análisis de W. Luther, *«Warheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum*, Leipzig, 1935, páginas 51-56.

un carácter religioso por doble razón: la naturaleza religiosa de la función poética y, a la vez, el carácter sagrado de los trabajos de la Tierra que el poeta se propone revelar al arador de Ascra. En el pensamiento de Hesíodo, el trabajo de la Tierra es enteramente una práctica religiosa: los trabajos son aquellos que los dioses han reservado a los hombres, los días que distribuyen los trabajos en el curso del año son los días de «Zeus muy prudente»;[96] el que conoce el encadenamiento ritual de los trabajos, el que *se acuerda* de cada rito, sin cometer ninguna falta por olvido, es «hombre divino». La rigurosa observancia de las fechas y de los días prohibidos, es nombrada explícitamente *Alétheia* por Hesíodo.[97] En *Los trabajos y los días*, la *Alétheia* es, pues, doble: en primer lugar, la *Alétheia* de las Musas, la que el poeta pronuncia en su nombre y que se manifiesta en la palabra mágico-religiosa, articulada en la memoria poética; en segundo lugar, la *Alétheia* que posee como propia el arador de Ascra. «Verdad» que esta vez se define explícitamente por el «no-olvido» de los preceptos del poeta.[98] Entre las dos no hay una diferencia fundamental: es la misma *Alétheia*, considerada bajo dos aspectos, ya en su relación con el poeta, ya en su relación con el arador que la escucha. Si el primero la posee por el solo privilegio de la función poética, el segundo no la puede alcanzar sino al precio de un esfuerzo de la memoria. El campesino de Ascra no conoce la *Alétheia* más que en la ansiedad de una memoria obsesionada por el olvido, el cual puede, repentinamente, ensombrecer su espíritu y privarle de la «revelación» de los Trabajos y los Días. Es a nivel del discípulo como se acusa la complementariedad de *Alétheia* y *Lethé*. Pero tras la relación, de algún modo «etimológica», de *Alétheia* del arador con *Lethé*, es posible reconocer, a nivel del maestro, otra

[96] Hesíodo, *Los trab.*, 397 y 769. Seguimos aquí de nuevo, de una manera concisa, un análisis desarrollado con más amplitud en un trabajo anterior, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, «Colection Latomus», volumen LXVIII, Bruselas, 1963, p. 42 y ss.

[97] Hes., *Los trab.*, 765-768; 818; 824.

[98] Cfr. las pruebas que de ello ofrecemos en *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, «Collection Latomus», vol. LXVIII, Bruselas, 1963, p. 44 y ss.

relación homóloga de *Alétheia* con *Lethé* —no ya de *lethé*, olvido de los hombres, sino *Lethé*, hija de Noche—. De esta doble relación entre *Alétheia* y *Lethé*, una en el plano religioso, la otra en el plano lingüístico, sólo la primera es fundamental: es la que estructura la representación de la palabra cantada, consagrada a la alabanza del personaje regio, como también organiza el campo de la palabra dedicada a la celebración de la hazaña guerrera.

Si la primera función del poeta no queda atestiguada sino a través de los últimos ecos de la literatura teogónica, la función de alabanza y desaprobación se mantiene hasta la época clásica, apoyada por poetas como Píndaro y Baquílides que continúan desempeñando, para minorías aristocráticas, el papel que sus predecesores han asumido. Pero en ese momento el sistema de pensamiento que consagraba la primacía de la palabra cantada como potencia religiosa no es más que un anacronismo, cuya fuerza de resistencia refleja la obstinada potencia de una determinada élite. Se reduce la misión del poeta a exaltar a los nobles, a alabar a los ricos propietarios que desarrollan una economía de lujo con gastos suntuarios y que, enorgulleciéndose de sus alianzas matrimoniales se envanecen de sus cuádrigas o de sus proezas atléticas.[99] Al servicio de una nobleza tanto más ávida de alabanzas cuanto que sus prerrogativas políticas son discutidas, el poeta afirma de nuevo los valores esenciales de su función, y lo hace con tanto más esplendor cuanto que empiezan a parecer anticuados conforme en la ciudad griega deja de haber lugar para este tipo de palabra mágico-religiosa.[100] En el límite, el poeta no es más que un parásito, encargado de devolver su imagen a la élite que le sustenta: una imagen embellecida de su pasado. Sorprende el contraste con el carácter todopoderoso que el poeta poseía en la sociedad griega desde la época micénica hasta el fin de la época arcaica. En la sociedad micénica es posible que el poeta haya tenido la función de celebrante, de acólito de la sobe-

[99] Sobre el comportamiento de la nobleza, Louis Gernet ha escrito unas valiosas páginas: «Les nobles dans la Grèce antique», *Annales d'histoire èconomique et sociale*, 1938, pp. 36-43.

[100] Cfr. *infra*, pp. 131-156.

ranía, encargado de colaborar en la ordenación del mundo. En la época arcaica, incluso después de la decadencia de su función litúrgica, que coincide con la desaparición de la función de soberanía, permanece para la nobleza guerrera y aristocrática como un personaje todopoderoso: sólo él concede o niega la memoria. En su palabra los hombres se reconocen.

Funcionario de la soberanía o elogiador de la nobleza guerrera, el poeta es siempre un «Maestro de Verdad». Su «Verdad» es una «Verdad» asertórica: nadie la pone en duda, nadie la prueba. «Verdad» fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional, *Alétheia* no es la concordancia de la proposición con su objeto, tampoco la concordancia de un juicio con otros juicios; no se opone a la «mentira»; lo «falso» no se yergue cara a lo «verdadero». La única oposición significativa es la de *Alétheia* y *Lethé*. En este nivel de pensamiento, si el poeta está verdaderamente inspirado, si su verbo se funda sobre un don de videncia, su palabra tiende a identificarse con la «Verdad».[101]

[101] Cfr. los análisis, demasiado breves sin duda, de R. Schaerer, «Alétheia. Héritage antique et verité d'aujourd'hui», *Actes du XIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Lovaina-París, 1965, pp. 87-106, cuyas conclusiones no podemos aceptar.

CAPÍTULO III

EL ANCIANO DEL MAR

Tras haber descrito a los hijos de Noche, potencias negativas,[1] Hesíodo enumera a los descendientes de Ponto y, en primer lugar, al más anciano, que es también el más venerable, Nereo,[2] el Anciano del Mar: «La onda engendró a Nereo, *apseudés* y *alethés*, el primogénito de sus hijos. Es llamado el Anciano porque es *némertés* y benigno a la vez, porque jamás olvida la equidad (οὐδὲ θεμιστέων λήθεται), y porque no conoce más que justos y benignos pensamientos (δίχαια χαι ἤπια)».[3] Tres epítetos confieren a Nereo una importancia excepcional: él es *alethés*, *apseudés* y *némertés*. La asociación de estos tres epítetos parece presentar un carácter tradicional, ya que volveremos a encontrarlos, con una perfecta correlación, en la definición de la palabra mántica más elevada: la de Apolo. Cuando en el himno homérico que le celebra,[4] Hermes toma la palabra ante los dioses, procede me-

[1] Cfr. Cl. Ramnoux, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, París, 1959. En una conferencia presentada en la *Association des Études grecques* (sesión del sábado 20 de abril de 1963), J.-P. Vernant esbozó una interpretación de Nereo muy próxima a la que yo desarrollo, interpretación que descubre tras el Anciano del Mar la imagen del Rey Bueno, maestro de justicia, que recurre a procedimientos de tipo ordálico, como la balanza o el echar a suertes mediante el agua (*Rev. ét. grecques*, t. LXXVI, julio-diciembre 1963, pp. XVII-XVIII).

[2] Cfr. M.-P. Nilsson, *Geschichte der griechische Religion*, I², Munich, 1955, pp. 240-244, y G. Herzog-Hauser, *s.v. Nereus.*, *R.-E.* (1936), c. 24 y ss.

[3] Hesíodo, *Teogonía*, 233-236, ed. Mazon. Según R. Merkelbach, «Konjekturen zu Hesiod», *Stud. ital. filol. class.*, 1956, pp. 289-290, los epítetos de Nereo podrían explicarse mediante un juego de palabras etimológico.

[4] *Himno homérico a Hermes*, 368-369, ed. Allen, Halliday y Sikes² (Oxford, 1936).

diante un argumento *ad hominem* dirigido a Apolo; se atribuye las consagradas virtudes de su rival: Voy a decir la *Alétheia;* soy *némertés*[5] y *apseudés*.[6] La «Verdad» del Anciano del Mar parece,

[5] Νημερτής es un epíteto consagrado del Anciano del Mar (*Od.*, IV, 349, 384, 401; XVII, 140). Es el nombre de una de sus hijas (*Il.*, XVIII, 46; cfr. la Νημερτής de Empédocles, fr. 122 ap. Diels, *FVS*⁷, I, p. 361, 6, y las observaciones de G. Herzog-Hauser, *s.v. Nereiden*, *R.-E.*, 1936, c. 18). Junto con ἀψευδής (cfr. la siguiente nota) y ἀληθής o ἀλήθεια (cfr. *infra*) νημέρτεια es un término consagrado para calificar al oráculo o al adivino infalible (Cfr. Sóf., *Traq.*, 173; *Himno Apol. Dél.*, 252-253; Apol. Rod., *Argon.*, IV, 1565; *Od.*, XI, 137). La idea fundamental es la ausencia de culpa (en este pasaje de la *Teogonía* puede observarse la relación de νημερτής y ἁμάρτη del v. 222), de ἁμάρτημα (cfr. W. Luther, *«Warheit» und «Lüge» in ältesten Griechentum*, Leipzig, 1935, p. 33 y ss., y las páginas de L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, París, 1917, p. 305 y ss.). Es necesario, sin duda, hacer un sitio a la culpa por Olvido: «Sin embargo, la nube del Olvido avanza insensiblemente a veces, y oculta el recto camino al espíritu; fue así como subieron a la acrópolis sin llevar consigo la semilla de la llama ardiente...» (Pínd., *Olímp.*, VII, 45 y ss. Cfr. el olvido de un sacrificio: *Il.*, IX, 537; Estésicoro, fr. 46/223 Page, y un tipo de hombre como Epimeteo ἁμαρτίνοος: Hes., *Teogonía*, 512).

[6] A propósito de ψευδής en el pensamiento griego arcaico, pueden hacerse tres observaciones:

1.º La oposición fundamental no se da entre ψευδής y ἀληθής, sino, más bien, entre ψευδής y ἀψευδής.

2.º ψευδής no significa el «mentiroso»: nuestra noción de mentira no es adecuada para caracterizar la diversidad del vocabulario griego. Habremos de quedarnos preferentemente con la noción de *engaño* que abarca tanto el δόλος, la μῆτις, la ἀπάτη como el ψεῦδος.

3.º En el uso arcaico de ψευδής, pueden reconocerse dos significaciones solidarias: ψευδής significa, en primer lugar, la palabra que intenta engañar, si bien, puesto que una de las características de este tipo de palabra (y, generalizando más, de toda ἀπάτη) es el presentar las «apariencias» de la realidad sin ser lo real, ψευδής puede también significar la palabra «que no ha sido llevada a cabo», desprovista de eficacia, sin realización. Este valor queda atestiguado particularmente en la imagen de la palabra mántica. Sobre el primer punto, la *Teogonía* no deja lugar a dudas: la ἀψευδέα del v. 233, se opone a ψευδέας del v. 229, al igual que la ἀληθέα del mismo verso se corresponde con λήθεται del v. 236. En cuanto a las relaciones de ψεῦδος o ψευδής con las formas de la ἀπάτη, se han ido delimitando claramente a partir de la *Teogonía*: los Ψευδέας τε Λόγους (v. 229) forman parte de los

pues, abarcar un doble campo: mántica y justicia. ¿Cuál es la naturaleza de esta «Verdad»? Para responder a esta pregunta urge primero sacar a la luz las relaciones de *Alétheia* con la mántica y

hijos de Eris, hermana de Ἀπάτη (v. 224-225) (P. Maas, «Zum griechischen Wortschatz», *Mélanges E. Boisacq*, t. II, Bruselas, 1938, páginas 129-131, ha propuesto la lectura siguiente del v. 229: Ψεύδεά τε Λόγους [τ]). Por otra parte, en *Los trabajos*, v. 78, los ψεύδεα están unidos a los αἱμύλιοι λόγοι, a las palabras acariciadoras, en la representación de Pandora, que es la ἀπάτη de Zeus. Pueden encontrarse otros ejemplos de afinidades con el mundo del engaño en Teognis, 390 (ψεύδεά τ᾽ἐξαπάτας τ᾽οὐλομένας τ᾽ἔριδας); Pínd., *Ol.*, I, 28 (ποιχίλα ψεύδεα); *Il.*, XXI, 276 (ψεύδεσσιν ἔθελγεν); *Od.*, XIV, 387 (ψεύδεσσ χαρίζεο μήτε τι θέλγε); *Il.*, II, 80-81 (ὄνειρον... ψεῦδος... νοσφιζοίμεθα); Pínd., *Pít.*, II, 37 (donde la nube suscitada por Zeus, su δόλος, es un ψεῦδος γλυχύ); Pínd., *Pít.*, III, 29-30 (ψευδέων δ᾽οὐχ ἅπτεται χλέπτει τέ νιν οὐ θεός); Pínd., *Pít.*, IX, 43 (ψεῦδος asociado a παρφάμεν...). El Ἀπάτη es, pues, el fenómeno esencial: la aventura de Héctor da una excelente definición del mismo. En el canto XXII, 226 y ss., de la *Ilíada*, Atenea adopta «la estatura de Deífobo y su incansable voz» para «persuadir» (cfr. πεπιθήσω del v. 223) a Héctor de que se bata cara a cara con Aquiles, con su ayuda. Pero cuando el combate se entabla, y Héctor, privado de su lanza, llama con un gran grito a Deífobo, «Deífobo ya no está a su lado». «Palas Atenea me ha engañado» (ἐξαπάτησεν en el v. 299). Deífobo está allí y a la vez no está allí. No era sino su εἴδωλον, comparable en todos sus aspectos al εἴδωλον de Patroclo (*Il.*, XXIII, 65 y ss.). En el engaño confluyen una serie de imágenes que se hallan estrechamente asociadas en el pensamiento griego: las de la πάπφασις, de los λόγοι ποιχίλοι, de los λόγοι άίμύλιοι, pero también aquellas que tienen por denominador común la noción de «curva», de «tortuoso», de «oblicuo», son los μῦθοι σχολιοί (Hes., *Los trabajos*, 193 y ss.; Pínd., *fr.* dub. 90 ed. Puech: σχολιαῖς ἀπάταις; cfr. W. Luther, *«Warheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum*, Liepzig, 1935, p. 144 y ss.) Σχολιός se opone, pues, a ἰθύς, εὐθύς, ὀρθός, a todo lo que es derecho, sin rodeos; y σχολιός remite a la imagen de la guadaña (ἅρπη) de Cronos, arma mítica de la μῆτις (Hes., *Teogonía.*, 161-162). La imagen del rodeo reaparece en expresiones como: παρὲξ εἰπεῖν παραχλιδόν, παρατεχταίνεσθαι (W. Luther, *op. cit.*, pp. 110-111) y de una forma negativa en ἀτρεχέως χαταλέγειν, ἀγορεύειν, hablar sin «rodeos» (W. Luther, *op. cit.*, páginas 43-50). (Sobre las relaciones entre ἀπάτη y παρὲξ εἰπεῖν παραχλιδόν, cfr. *Od.*, IV, 348; XVII, 139). El campo del Error (Ἄτη) es también el de las Plegarias, cojas, bizcas de ambos ojos, «mujeres oblicuas» (cfr. F. Robert, *Homère*, París, 1950, p. 54 y ss.).

El epíteto ἀψευδής califica a la palabra, al acto, al personaje que no persigue el engaño. En particular, se aplica a personajes como el Anciano del

la justicia; después, precisar las modalidades de la justicia que aporta el Anciano del Mar. La «Verdad» de Nereo no queda desvelada sino a través de la consideración de las instituciones que parecen tener estrechas relaciones con el Anciano del Mar.

En la *Teogonía* hesiódica, Nereo es un justiciero. Pero para toda una tradición, encarna una potencia mántica cuya sabiduría los antiguos siempre han ponderado y cuyas «sentencias» han transmitido esmeradamente.[7] Sus consultas han sido celebres.[8] Nereo es incluso la cabeza de un linaje de divinidades oraculares: su hija, *Eidô,* porta el nombre de Teonoé, «porque conoce todas las cosas divinas, el presente, el porvenir, privilegio heredado de su padre Nereo».[9] Cuando Glauco, que pertenece a la misma familia de divinidades del mar, se presenta a los argonautas, se nombra el profeta del Anciano del Mar: esposo de *Panteidyia,* la

Mar, adivinos, a la palabra oracular. En efecto, el oráculo puede siempre ser ambiguo y los dioses buscan siempre engañar (cfr. *infra,* pp. 123-124). Ἀψευδὴς es el nombre de una hija de Nereo, asociada a Νημερτής (*Il.,* XVIII, 46). Es el epíteto de la μαντοσύνη (O. Kern, *Orphicorum fragmenta*[2], Berlín, 1963, fr. 103); confróntese Eur., *Ifig. Táur.,* 1254 (ἐν ἀψευδεϊ θρόνῳ μαντείας); Esquilo, *Siete,* 26 (adivino: ἀψευδεῖ τέχνῃ); Esquilo, *Eumén.,* 615 (Apolo: μάντις ὢν δ' οὐ ψεύσομαι); Esquilo, *Coéf.,* 559 (Apolo μάντις ἀψευδής); Esquilo, fr. 284, A 5 ed. H.-J. Mette (τὸ Φοίβου θεῖον ἀψευδές στόμα...); Hdt., I, 49; II, 152 (μαντήιον ἀψευδές); II, 174 (ἀψευδέα μαντήια); Paus., IX, 23, 6 (μαντεῖον... ἀψευδές); Corinna, citada por P. Guillon, *Les Trépieds du Ptoion,* II, París, 1943, pp. 147-149, y también p. 144 y ss., la dedicatoria métrica de Arísticos (1.5-6: ἀψευδῆ... φήμην... τελέαν). Cfr. también Pínd., *Ol.,* IV, 17; VI, 66-67; *Pít.,* IX, 42. La palabra ψευδής es la palabra ambigua, que parece ser la realidad pero que no es más que la sombra engañosa de ella. Ψευδής puede, pues, significar con frecuencia la palabra «que no se cumple, sin realización»: *Il.,* X, 534 (ψεύσομαι, ἤ ἔτυμον ἐρέω); *Il.,* XIX, 107 (ψευστήσεις οὐδ αὖτε τέλος μύθῳ ἐπιθήσεις); Eur., *Orestes,* 1666-1667, (οὐ ψευδόμαντις ἦσθ' ἄρ', ἀλλ' ἐτήτυμος); Esquilo, *Prom. encad.,* 1032 y ss. (ψευδηγορεῖν γὰρ οὐκ ἐπίσταται στόμα τὸ Δῖον, ἀλλὰ πᾶν ἔπος τελεῖ). Cfr. ἀψευδέστατος reforzado por τέλος ap. Arquil., fr. 223 Bonnard-Lasserre.

[7] Nereo es εὔβουλος (Pínd., *Pít.,*III, 93). En *Pít.,* IX, 94 y ss., Píndaro añade de nuevo un λόγος Νηρέως.

[8] Las dos consultas más famosas son las de Heracles (G. Herzog-Hauser, *s.v. Nereus, R.-E.,* [1936], c. 27), y París (Id., *ibid.*).

[9] Eur., *Hél.,* 13 y ss.

Omnisciente, es una intérprete *apseudés.*[10] Entre las divinidades del tipo de Nereo, entre Forcis, Glauco, Ponto, o el *Halios Gerôn,* la función mántica establece una parentela, e incluso una identidad.[11]

Ahora bien, el dominio de la mántica es un orden de pensamiento que concede a la *Alétheia* un lugar predominante. Saber y palabras mánticas se afirman en una determinada concepción de la «Verdad». No faltan las pruebas: en el *Himno homérico a Hermes,* las antiguas divinidades, enseñadas a Hermes por Apolo, son mujeres-abeja[12] que por doquiera van, permitiendo «realizarse» a todas las cosas: dotadas de un saber mántico, dicen la *Alétheia;*[13] el oráculo de Ismenion es llamado la sede *aléthés* de los adivinos;[14] cuando Tiresias hace referencia a su saber, habla de la *Alétheia;*[15] los oráculos nocturnos, suscitados por Gaia, dicen *Aléthosuné;*[16] Casandra es una *aléthomantis;*[17] las visiones de los sueños pertenecen también a la *Alétheia;*[18] en definitiva, Olimpia es una «maestra de *Alétheia*», pues es allí donde los adivinos, «interrogando a la llama del sacrificio, preguntan a Zeus[...] si quiere favorecer a los hombres cuyo corazón arde por el deseo de obtener una gran victoria y la confortación de sus trabajos».[19] Por otra parte, después de determinadas tradiciones, *Alétheia* es el nombre que porta una de las nodrizas del gran dios oracular, Apolo.[20] Nereo es, con pleno derecho, un maestro de *Alétheia,*[21] pues él posee el privilegio del más antiguo saber oracular.

[10] Eur., *Orestes.,* 362-365. Cfr. Weicker, *s.v. Glaukos, R.-E.* (1910), c. 1408-1413.

[11] Sobre las afinidades entre estos dioses del mar, cfr. A. Lesky, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer,* Viena, 1947, p. 111 y ss.

[12] Cfr. Ch. Picard, «L'Ephésia, les Amazones et les Abeilles», *Rev. et. anc.,* t. XLII, 1940 (*Mélanges Radet*), pp. 270-284.

[13] *Himno hom. a Hermes,* 561.

[14] Pínd., *Pít.,* XI, 6.

[15] Sóf., *Ed. Rey,* 299; 356; 369.

[16] Eur., *Ifig. Táur.,* 1256-1267 y 1276-1279.

[17] Esquilo, *Agam.,* 1241.

[18] Cfr. Esq. *Siete,* 710; Luc., *Hist. verd.,* II, 33 *ap.* Diels, *FVS*[7], II, p. 337, 10 y ss.

[19] Pínd., *Olímp.,* VIII, 1-3.

[20] Plut., *Quaest. conviv.,* III, 9, 2, p. 657 e, Cfr. también Plat. *Fedro,* 257e (piedra o roble «verídicos»).

[21] Cl. Ramnoux, *Mythologie ou la famille olympienne,* París, 1962, p. 141 y ss,

Pero la *Alétheia* del Anciano del Mar no hace referencia únicamente a su potencia mántica; subsume igualmente su poder de «jamás olvidar la equidad» y de «no tener sino justos y benignos pensamientos»,[22] es decir, su función de Justicia. Al igual que su hija Teonoé, Nereo es, en efecto, «un santuario viviente, augusto templo de *Diké*».[23] Si bien, en el pensamiento religioso, la justicia no constituye un campo distinto del que corresponde a la «Verdad». Las afinidades de *Diké* y *Alétheia* son múltiples y muy atestiguadas: cuando Epiménides va en pleno día a la gruta de Zeus *Diktaios*, y permanece allí soñando durante numerosos años, conversa con los dioses y habla con *Alétheia* y *Diké*.[24] La asociación es tan natural que *Hesiquio* define la *Alétheia* por las «cosas de *Diké*», las δίχαια.[25] Por otra parte, si Cronos es, en virtud de un juego de palabras, Chronos – Cronos, el padre de *Alétheia*, es sin duda, como dice Plutarco, porque por naturaleza es «el más justo» (διχαιότατος) – .[26] En efecto, la *Alétheia* es la «más justa» de todas las cosas.[27] Fundamentalmente, su potencia es semejante a la de *Diké*:[28] a *Diké*, «que conoce en silencio lo que va a suceder y lo que ha pasado», responde la *Alétheia*, «que conoce todas las cosas divinas, el presente y el porvenir».[29] A este nivel de pensamiento,

observa, a propósito de Poseidón, dios-caballo, y sus afinidades con el Anciano del Mar, que en sus apariciones toma de buen grado la forma y el rostro de un sabio anciano o de un adivino (*Il.*, XXII, 48-80; XIV, 135-154). Sobre las afinidades de Glaucos «Halios-Gerôn» con Poseidón, cfr. Ed. Will, *Korinthiaka*, París, 1955, pp. 188-191.

[22] Hes., *Teogonía*, 235-236.

[23] Eur., *Hel.*, 1002.

[24] Diels, *FVS*[7], I, pp. 32, 19-21. Cfr. P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, París, 1964, p. 96 y ss., sobre las tradiciones relativas a los montes Ida y Dikté.

[25] Hesiquio, A. 2924 ed. K. Latte. Simónides de Ceos, fr. 137/642 Page define la διχαιοσύνη mediante ἀληθῆ τε λέγειν χαὶ ἅ ἄν λάβηι τις ἀποδιδόναι; cfr. también *Lex. Gudian.*, p. 86, 44 ed. A. Stefani, *y Etymol. Magn.*, pp. 62, 51.

[26] Plut., *Quaest. rom.*, 12, p. 266 F.

[27] Mimnermo, fr. 8 Bergk[4].

[28] Solón, III, 15, Diehl[3]. *Diké* es πρόμαντις (Sóf., *El.*, 476). Cfr. Eur., fr. 555 N[2].; *El.*, 771. Sobre las afinidades de *Diké* y *Alétheia* en Solón, cfr. E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, I, Frankfurt, 1950, p. 193.

[29] Cfr. Eur., *Hel.*, 13 y ss.

no hay entre la Verdad y la Justicia ninguna distancia. La potencia de *Alétheia* abarca, pues, un doble campo: mántica y justicia.

El doble campo de extensión de la *Alétheia* del Anciano del Mar, permite definir la naturaleza de las formas de justicia que preside: procedimientos judiciales que recurren a formas de adivinación y, hasta cierto punto, llegan a confundirse con ellas. Este tipo de juicio no es insólito; todavía en el siglo VI está en uso en Megara: «Me es necesario, dice Teognis, juzgar este asunto tan exactamente como lo haría con el cordel y la regla, devolver equitativamente lo que a las dos partes les es debido, recurriendo a los adivinos, a las aves, a los altares ardientes, para ahorrarme la vergüenza de una falta».[30] Pero los dioses del tipo de Nereo, Proteo o Glauco, habitan en el seno de los elementos marítimos; otorgan una justicia original. Para consultar a Glauco hay que montarse en un barco, y el dios profetiza cuando surge de entre las olas.[31] Estos dioses patrocinan, de hecho una justicia del mar, justicia de carácter ordálico, que pertenece al pasado más remoto de las civilizaciones mediterráneas. Documentos cuneiformes, recientemente publicados por G. Dossin y comentados por Ch. Picard, que los ha aproximado a ciertas tradiciones griegas, permiten precisar su mecanismo.[32] Desde el III milenio están claramente atestiguadas, en Sumeria, formas de ordalías fluviales: el mensaje dirigido por el joven rey Karkemish a su padre Zimri-Lim prueba que, tanto en el Alto Eúfrates como en Mari, se practicaba la ordalía siguiendo un procedimiento idéntico al que se describe en el parágrafo 2 del código de Hammurabi.[33] Las cartas

[30] Teognis. 543 y ss.

[31] *Schol. Plat. Rep.*, X, 611 D, ed. Greene, y Eur., *Orestes*, 362-365. Cfr. Ed. Will, *Korinthiaka*, París, 1955, pp. 188-191.

[32] Ch. Picard, «Ordalies suméro-hittites et préhelléniques», *Revue hittite et asianique* (Homenaje a E. Cavaignac), t. XVIII, fasc. 66-67, 1960, pp. 129-142, a propósito de una comunicación de G. Dossin, «Deux lettres de Mari relatives à l'Ordalie», *CR de l'Acad. Inscript. B. Lettres*, 19 dic. 1958, París, 1959, páginas 387-392.

[33] Cfr. G. Dossin, *Un cas d'ordalie par le dieu-fleuve d'après des lettres de Mari*, *Symbolae Paulo Koschater dedicatae*, Leyde, 1939, pp. 112-118. Véanse igualmente las observaciones de P. Montet, «A propos des ordalies sumero-hittites et préhelléniques», *Rev. archéol.*, 1961, pp. 1-4.

de Mari dan detalles técnicos de las circunstancias y modos de inmersión. Parece, en primer lugar, que estos rituales debían zanjar las pretensiones creadas sobre unos territorios por dos príncipes rivales. Mientras que, según determinadas tradiciones, este tipo de enfrentamiento era resuelto a veces con pruebas de enigmas y adivinanzas, se ha recurrido, en Mesopotamia, a pruebas mediante el agua.[34] Cada una de las dos partes está constituida por un equipo que comprende a dos hombres y a dos mujeres, y cada uno, por turno, debe arrojarse en el centro del río para reivindicar la causa del justo derecho sobre el territorio disputado. Uno de los hechos más notables a nivel institucional es que el rey de Mari, en calidad de soberano de los vasallos querellantes, prescribe las condiciones de la ordalía y encarga a un alto funcionario la presidencia, por delegación, de la correcta ejecución del ritual. Es por tanto el personaje real el que otorga justicia, incluso si la decisión emana de la voluntad del dios-río. Estos hechos institucionales del mundo mesopotámico son importantes para la civilización griega: en efecto, determinadas tradiciones míticas de Grecia parecen indicar que, cuando los aqueo-micénicos se hubieron instalado en los parajes de Colofón, pudieron conocer desde el siglo XIV ciertos usos y creencias del mundo asiánico que los hititas, sin duda, han contribuido a dar a conocer por el Archipiélago Egeo.[35] Pero es muy significativo,

[34] Este tipo de ordalía no tiene en todos los lugares el mismo sentido: si en Mari el inocente es el que escapa al dios-río, como ocurre en la India (según L. Renou, en *CRAI*, 1958, París, 1959, p. 393), en África y en Indochina el culpable es rechazado por las aguas (cfr. para Indochina la observación de G. Coedes, en *CRA*, 1958, París, 1959, p. 393; para el mundo africano la de D. Paulme, «La "pierre du menteur" en Afrique occidentale», *L'Année sociol.*, 3ª. serie, 1951, París, 1953, pp. 344-351). Véanse también las indicaciones de F. le Roux, *Les Druides*, París, 1961, p. 89, sobre un tipo de ordalía céltica bastante cercano a los precedentes. En el volúmen XVIII, 3, de los *Recueils de la Société Jean Bodin*, consagrado a *La Preuve* (Bruselas, 1963), se encuentran varias exposiciones sobre los tipos de prueba utilizados en las sociedades arcaicas.

[35] Cfr. Ch. Picard, *op. cit.*, p. 133. En sus *Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque* (París, 1906), G. Glotz ya observó: «El rey Minos y Temisón el justiciero aplicaban la prueba al modo de Hammurabi» (p. 92).

como lo hace ver Charles Picard, que estos rituales ordálicos, pasando a la población griega, hayan sufrido un ligero desplazamiento a la izquierda de carácter geográfico: ya no es el río el medio de las ordalías, sino el mar que baña las costas y abraza las islas. Cuando surge un conflicto entre Minos, culpable de violentar a una virgen, y Teseo, que toma su defensa, el caso es zanjado mediante un «duelo por milagro».[36] Para probar su carácter divino, lánzase al mar Teseo, y va a recuperar el anillo que acaba de tirar al fondo del océano; penetra entonces en el mundo de los dioses, prueba su cualidad divina surgiendo de las olas, sano y salvo, con su anillo. Como el río para los sumerios, el mar es para los griegos una forma del más allá; para retornar de él es necesario el consentimiento de los dioses. Entre estas pruebas del mar[37] una acusa más netamente los rasgos de una ordalía por inmersión. En el libro IV de sus *Historias*, Herodoto cuenta la historia de Fronimé, la Virgen prudente, calumniada por su madrastra y entregada por su padre a un mercader, llamado Temison, el Justiciero. Una vez en alta mar, el hombre ata a la muchacha con una cuerda, la arroja sobre las olas y la recoge viva: el mar ha dado su veredicto.[38] Los contemporáneos de Solón compartían aún la creencia de que el mar, cuando no es turbado, es la «justicia para todos».[39] En el mismo contexto histórico y religioso es donde ha podido nacer y fortalecerse la convicción de que una buena travesía es una presunción de inocencia, tan seria que un griego del siglo V no duda en prevalerse de ella ante los jueces.[40] Si el Anciano del Mar encarna la forma más grave y solemne de la justicia, es muy posiblemente porque

[36] Ch. Picard, *op. cit.*, pp. 133-134, según Baquil., XVII, ed. Snell[6]. Sobre este tipo de imagen mítica, cfr. L. Gernet, «La notion mytique de la valeur en Grèce», *Journ. Psych.*, 1948, pp. 432-443.

[37] Cfr. Glotz, *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, París, 1906, pp. 69-97. Sobre la justicia del Mar, cfr. también G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, París, 1904, p. 61 y ss.

[38] Herodoto, IV, 154.

[39] Solón, fr. 11 Diehl[3].

[40] Antifon, *Sobre la matanza de Herodes*, 81-84. Cfr. G. Glotz, *op. cit.*, p. 64 y ss.

de la balanza no es, pues, exclusiva de su función judicial. Sin duda, por lo mismo que en las manos del intendente, que oficiaba en el palacio cretomicénico, era el instrumento de medida de todas las deudas, es por lo que ha podido desempeñar, entre las manos del rey, el papel de instrumento de la justicia divina, a ejemplo de determinadas civilizaciones orientales.[52] El pensamiento mítico revela también hechos sociales e institucionales; conserva el recuerdo de un rey que otorgaba la justicia mediante la balanza:[53] Minos, el rey de Creta. Ahora bien, este rey que gozará de una gran fortuna en el pensamiento ulterior, presidiendo el juicio otorgado en el Hades, reside tradicionalmente en la «llanura de *Alétheia*»,[54] no en la de las sectas religiosas,[55] sino en la llanura donde por naturaleza y con pleno derecho reside un rey, maestro de justicia y, como Nereo, maestro de *Alétheia*. El ejemplo es significativo, pues el mismo rey Minos practica en persona las pruebas ordálicas mediante el agua.[56] En este tipo de rey mítico convergen, pues, dos formas de justicia, mediante el agua y mediante la balanza,[57] que se hallan ambas bajo el signo de *Alétheia*.

---

las observaciones críticas de Ch. Picard, *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, París, 1948, p. 290, al igual que las de T. B. L. Webster, *La Grèce de Mycènes à Homère, «Archéologie, Art, Littérature»*, París (tr. fr.), 1962, p. 55.

[53] Herodas, *Mimes*, II, 90. Sobre las relaciones entre τρυτάνη y τάλαντον, véase Eust., p. 196, 36 y ss.

[54] [Platón], *Axiocos*, 371 B. El rey adivino, juez y legislador tiene su asiento en el trono de Ἀλήθεια, según la *Coré Cosmou*, ed. Festugière (*Hermes Trismeg.*, IV, fr. XXIII, 38). Sobre el juicio infernal los textos han sido reunidos por L. Ruhl, «De mortuorum judicio», *RGVV*, II, 1903, pp. 33-105. Las tradiciones relativas a Minos pueden encontrarse en la obra de R.-F. Willets, *Cretan Cults and Festivals*, Londres, 1962, *passim*.

[55] Cfr. *infra*, pp. 180-191.

[56] *Schol. in Eur. Hipp.*, 1200, y Apolodoro, III, 15, 8, 3 (cfr. otras referencias dadas por J. Frazer en su edición, t. II [1921], p. 117, n. 3).

[57] Puede hallarse otra prueba de la relación entre la balanza y la «verdad». En el canto XII, 433 y ss., de la *Ilíada*, cuando el poeta describe la lucha entre troyanos y aqueos, ninguno de los cuales puede hacer que su adversario se repliegue, introduce la comparación siguiente: «Diríase alguna obrera *verídica* (ἀληθής), con una balanza en la mano, la cual, teniendo en un lado un peso, en el otro lana, intentará al alzarla equilibrar los dos para procurar de esa manera a sus hijos un miserable salario». Como se ha podido observar, la comparación asimila la mujer que sostiene la balanza de intendente al Zeus que sostiene la balanza, como a menudo hace cuando dos partes se enfrentan. Pero el epíteto ἀληθής, que Paul Mazon traduce curiosamente por «ciudadosa» (cfr. también H. Lorimer, *Homer and the Monuments*, Londres, 1950, p. 490, n. 2), ha parecido insólito. W. Luther, *«Wahrheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum*, Leipzig, 1935, p. 24 y ss., ha propuesto corregir ἀληθής por ἀλῆτις: se trataría de una obrera calificada de errante, vista su pertenencia a una suerte de «proletariado vagabundo». Pero R. Hirzel, *Themis, Diké und Verwandtes*, Leipzig, 1907, p. 111, n. 1, había ya justamente subrayado la relación entre el epíteto ἀληθής y el participio ἰσάζουσα y observado que esta mujer procedía como un juez (cfr. ἰσάζειν en un texto de carácter jurídico, ap. Aristóteles, *Ética a Nic.*, V, 7, p. 1132 A 7 y 10). Si la obrera de la *Ilíada* es calificada de ἀληθής, es muy verosímilmente porque tiene una balanza, símbolo e instrumento de justicia. Es un testimonio suplementario de la complementariedad estrecha y fundamental de la balanza y la «Verdad».

A través de las formas de justicia que parecen tener alguna relación con la imagen del Anciano de Mar, comienza a independizarse una institución: la función de soberanía. ¿Cuáles son los otros indicios que permiten reconocer en la figura del Anciano de Mar un modelo de soberanía? Son, en primer lugar, sus aspectos «políticos»: en efecto, entre las cincuenta hijas de Nereo, si la mayor parte tienen nombres que dibujan una imagen de la navegación y del tráfico marítimo,[58] una decena portan el nombre de «virtudes políticas»[59] (Léagore, Evagore, Laomedia, Polinoé, Autonoé, Lisianassa, Temistô, Pronoé).[60] Pero el texto de la *Teogonía* nos facilita otras indicaciones: Nereo, en efecto, porta dos epítetos significativos. En primer lugar es el Anciano, el πρεσβύτατος por excelencia.[61] Oponiéndose a *Geras*, la Vejez maldita, Nereo simboliza la Ancianidad bajo un aspecto benéfi-

---

[58] B. Snell, «Die Welt der Götter bei Hesiod», en la *Notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandoeuvres-Ginebra, 1952, pp. 100-105.

[59] Cfr. la nota 3 de Paul Mazon en su edición de la *Teogonía* («Collection des Universités de France», París [reedición de 1951], pp. 40-41).

[60] Hesíodo, *Teogonía*, 257-261.

[61] Hesíodo, *Teogonía*, 234. Sobre el papel «político» del γέρων, véase H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 14 y ss., y sobre todo P. Roussel, «Étude sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique», *Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 43, 2, 1951, pp. 123-228.

co. En una sociedad dividida en clases por edades, encarna el principio de autoridad que, naturalmente, corresponde a los hombres de más edad. Pero Hesíodo le confiere otro epíteto, que acentúa y precisa al primero: Nereo es el «dulce», el «benévolo», el ἤπιος.[62] Es el epíteto que normalmente califica al padre de familia,[63] por oposición a los niños, a los νήπιοι, ya que en la sociedad griega arcaica el niño es definido negativamente tanto en relación a los adolescentes como en relación a los hombres maduros. En el verbo ἠπύειν, la lengua griega connota el grito,[64] la autoridad que emana de un jefe. Por esta razón, el epíteto es tradicionalmente otorgado al personaje real: en oposición al νηπύτιος, a aquel que no es capaz de tomar parte en las deliberaciones del *Ágora*,[66] el rey es por excelencia el hombre de palabra autoritaria; el que toma las decisiones sensatas por el bien de su «rebaño», de los que a él se han sometido, a semejanza de los niños que están subordinados a sus padres. El Anciano del Mar representa, por tanto, en el plano mítico, el aspecto de la función de soberanía:[67] el rey de justicia bajo un aspecto benévolo y paternal.[68]

[62] Hesíodo, *Teogonía*, 235.
[63] Cfr. M. Lacroix, "Ἤπιος–Νήπιος, *Mélanges Desrousseaux*, París, 1937, páginas 266 y ss. «Padre», calificado de ἤπιος, en *Il.*, XXIV, 770; *Od.*, II, 47; 234; V, 8-12; XV, 152. También es un epíteto de Zeus en cuanto a sus relaciones con Atenea: *Il.*, XXII, 184. Sobre la νηπιέη, cfr. E. Buchholz, *Die homerischen Realien*, III, 2, Leipzig, 1885, pp. 152-161.
[64] Es un epíteto del heraldo: ἠπύτα χῆρυξ (*Il.*, VII, 384). Ἠπυτίδης es el nombre de un heraldo (*Il.*, XVIII, 324-325).
[65] Cfr. *Od.*, II, 47; 234; V, 8-12; XIV, 139.
[66] Cfr. M. Lacroix, *art. cit.*, p. 270.
[67] En su comunicado *Sur le Vieux de la Mer chez Hésiode*, J.-P. Vernant ha señalado que la justicia de Nereo «dulce, persuasiva, [...] asegura el desquite del ofendido [...] sin violencia, sin arriesgarse a hacer renacer indefinidamente, en la siempre reemprendida trama de asesinatos y contra-asesinatos, el espíritu de *Querella*». Es una justicia que se opone a la que se sitúa bajo el signo de *Eris*, de *Némesis* y de *Horkos*, «justicia inexpiable, fundada en la venganza y que por toda falta exige su *poiné*, siguiendo la ley del talión» (*REG*, t. LXXVI, 1963, p. XVII).
[68] Sobre Nereo, personaje real, véanse las breves observaciones de E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, I, Frankfurt, 1950, p. 123, y las indicaciones de P. Walcot, *Hesiod and the Law*, *Symbolae Osloenses*, 1963, pp. 15-16.

Ya que Nereo es un maestro de «Verdad» y que su *Alétheia* comprende tanto un poder de justicia como un saber oracular, será profundizando en estos dos aspectos de la función real como podremos extraer el significado de *Alétheia*. Todos los rasgos del Anciano del Mar contribuyen en la definición de la función de soberanía que nosotros conocemos, esencialmente, por diversas tradiciones míticas o legendarias. Éstas pueden, a cambio, aclarar determinados aspectos de Nereo, situándolos en el retrato global del rey mítico.[69] Puede entreverse que en época muy remota, la función de soberanía poseyó en Grecia un papel comparable al que tuvo en las grandes civilizaciones del Oriente Próximo. En una sociedad que concibe la soberanía a través de un vocabulario pastoral, el rey es el «pastor de hombres». Su poder resplandece en su función de poseedor y distribuidor de las riquezas; el rey posee objetos míticos, como el carnero del vellocino de oro, la cepa de viña de oro, el collar precioso, que son para él una fuente de prestigio; estos talismanes son la prueba de su relación funcional con los dioses, garantizan su poder de multiplicar las riquezas.[70] Por virtud propia, el rey favorece la fecundidad del suelo y de los rebaños; distribuye generosamente los bienes. La función del rey consiste en obsequiar y hacer dispendios.[71] Determinadas tradiciones míticas van más lejos incluso: el rey es un mago, señor de las estaciones y los fenómenos atmosféricos.[72]

[69] Esas ricas tradiciones míticas no han sido aún objeto (a mi juicio) de un estudio sistemático, pero L. Gernet ya ha mostrado su interés, en particular en «La notion mytique de la valeur», *Journ. Psychol.*, 1948, pp. 451-460, y en «Droit et prédroit dans la Grèce ancienne», *op. cit.*, *passim*. Cfr. también J.-P. Vernant, «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale», *Rev. hist. reel.*, 1960, pp. 30-34 (= *M. P.*, 27-30).
[70] Sobre los dos aspectos de la riqueza del rey: riqueza de atesoramiento y riqueza de circulación, cfr. J.-P. Vernant, «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», *L'Homme*, III, 3, 1963, pp. 38-40. (= *M. P.*, pp 129-131).
[71] Cfr. Plut., *Quaest. graec.*, 12, p. 295 y ss.: *Charila* défilcas, y las observaciones de L. Gernet, «Frairies antiques», *Rev. ét. grecques*, 1928, pp. 356-357.
[72] Cfr. J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, p. 111. Eaco pertenece a ese género de reyes; está relacionado con el «Zeus lluvioso» de Egina (Isócrates, *Evágoras*, 14; Paus., III, 29, 6-9).

Lo que entrevemos de la civilización micénica invita a pensar que el tipo de rey del que la leyenda perpetúa el recuerdo responde, en el plano mítico, al estatuto de la soberanía en la Grecia micénica. En efecto, en el seno del sistema palatino, el *Anax* centraliza todos los poderes: gobierna la vida económica, política y religiosa. En aquella época, la función de soberanía era inseparable de la organización del mundo, y cada uno de los aspectos del personaje real, una dimensión de su potencia cósmica.

En este plano mítico, ¿cuál es el lugar de la justicia en la función real? ¿Es solidaria de un saber mántico? Dentro de esta función de carácter global, la justicia no está diferenciada; es inseparable de todas las demás actividades del soberano. Cuando el rey olvida la justicia, cuando comete una falta ritual, la comunidad, automáticamente, se ve abrumada por las calamidades, el hambre, la esterilidad de las mujeres y los rebaños: el mundo se entrega al desorden, vuelve a la anarquía.[73] Indiferenciada, la justicia está ligada, sin embargo, a determinadas formas de mántica. El rey porta en la mano el cetro, prueba e instrumento de la autoridad:[74] por virtud de este bastón, emite *thémistes*,[75] decretos, juicios que son especies de oráculos. Ciertamente, la palabra *thémistes* puede ser aplicada tanto a las palabras de justicia como a las palabras oraculares de Apolo; la potencia de la diosa *Thémis* comprende tanto el campo de la mántica[76] como el campo de la justicia y la vida política. La complementariedad de la justicia y la mántica se afirma más claramente en la imágen mítica de Minos:[77] en efecto, éste perpetúa para la imaginación un tipo de rey al que se le pide que dicte sentencias. Pero Minos es, al mismo tiempo, un rey que mantiene comercio personal con el padre de los dioses en el interior de una caverna, situada en el Monte Ida: Minos, maestro de *Alétheia*, es un rey que practica la mántica incubatoria.[78] Para toda una tradición mítica, el ejercicio de la justicia es solidario de la práctica de determinadas formas de adivinación, en particular, de las consultas incubatorias. Cuando la decadencia del sistema palatino lleva a la desaparición de la soberanía[79] como función absoluta, el *Basileus* que sucede al *Anax* conserva algunos de sus privilegios y, en particular, el de ser señor de la justicia. En su descripción de Trezén, Pausanias cuenta que, en las proximidades de un templo dedicado a las Musas, se alzaba la tumba de Pitteo, rey de la región; se le representaba en el ejercicio de la justicia, sentado en su trono, entre sus dos asesores.[80] Este rey de Justicia era también un rey-adivino: llamado «cres-

[73] Los versos 238-245 de la *Teogonía* de Hesíodo testimonian aún este esquema, incluso si la falta ritual se convierte en una falta moral. En la *Od.*, XIX, 109-114, el rey de justicia es asociado a imágenes de árboles repletos de frutos, de rebaños que se multiplican, de poblaciones prolíficas, etc. Sobre los valores del λοιμός en *Edipo Rey* (vv. 25-30), léase M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Lieja-París, 1938, p. 16 y ss. Sobre un ritual de justicia real, véase la famosa página de Platón, *Critias*, 119 d-120 c: juicio nocturno, con el ritual del juramento con sangre (de un toro capturado sin arma de hierro), gracias al cual cada uno de los diez reyes se identifica con Poseidón pudiendo así otorgar la justicia perfecta. Cfr., por ejemplo, A. Vincent, *Essai sur le sacrifice de communion des rois de l'Atlantide, Mémorial Lagrange*, París, 1940, pp. 81-96 (R. Dussaud, *RHR*, 1941, Páginas 89-90); Louis Gernet, «Droit et prédroit...», *op. cit.*, p. 59 y ss.

[74] Cfr. L. Gernet, «La notion mythique de la valeur», *Journ. Psych.*, 1948, p. 451.

[75] Cfr. L. Gernet, *op. cit.*, pp. 451-452; *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, p. 99 y ss., siguiendo a V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921, p. 22 y ss. *Contra*, H. Vos, ΘΕΜΙΣ Assen, 1956, p. 29, n. 3. Sobre los oráculos θέμιστες, véase, por ejemplo, Pínd., *Pít.*, IV, 54; *Peanes*, IX, 41; fr. 70, ed. Puech, etc., así como E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, I, 1950, p. 73 y ss.

[76] Sobre los aspectos oraculares de *Temis*, cfr. H. Vos, *op. cit.*, p. 56 y ss. Destaquemos aquí las reflexiones sobre *Temis* (publicadas cuando ya habíamos redactado estas páginas) firmadas por H. Van Effenterre y H. Trocmé, «Autorité justice et liberté aux origines de la cité antique», *Rev. philos.*, 1964, pp. 405-434.

[77] Cfr., por último, R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, Londres, 1962, *passim*.

[78] E. Rohde, *Psyché*[10] (tr. fr.), París, 1952, pp. 106-108. El autor destaca en particular la analogía entre la estancia en la «caverna de Zeus» y la estancia en el antro de Trofonios (sobre éste, *infra*, pp. 53 y 80).

[79] Cfr. Ch. G. Starr, «The Decline of the early greek Kings», *Historia*, t. X, 1961, pp. 129-138. Otro punto de vista, no carente de intención polémica, ha sido sostenido, por P. Oliva, ΠΑΤΡΙΚΗ ΒΑΣΙΛΕΙΑ, en *Mélanges George Thomson*, Praga, 1963, pp. 171-181.

[80] Paus., II, 31, 3-4. Cfr. R. Hanslik, *s.v. Pittheus, R.-E.* (1950), c. 1873 y ss.

mólogo»,[81] pasaba por una autoridad en materia de oráculos;[82] era también el fundador del altar de las *Thémides*.[83] Las afinidades del poder político con formas o procederes adivinatorios son muy frecuentes en otros lugares: en Tebas[84] y en Esparta[85] las casas reales guardaban cuidadosamente aquellos oráculos que tenían gran importancia para el tratamiento de los casos. En Atenas, aún a finales del siglo VI, Atenea, que antes habitaba en la capilla doméstica del palacio de Erecteo,[86] parece haber continuado en su oficio de aconsejar:[87] en efecto, el espartano Cleómenes, en el curso de una expedición en favor de Iságoras, subió a la Acrópolis para consultar el oráculo incubatorio de Atenea[88] y, un poco más tarde, llevado a permanecer en la fortaleza de Atenas, se apoderó de una serie de oráculos que los Pisistrátidas habían dejado allí.[89] Incluso cuando el personaje real ha cedido definitivamente su puesto y sus poderes a funcionarios oficiales, se mantiene la costumbre de recurrir a veces a procederes adivinatorios: una inscripción arcaica de Argos[90] habla claramente de un privilegio de consulta oracular, de un «turno de favor» concedido a los magistrados calificados explícitamente de oficiales; otra inscripción en el santuario de Talamai nos da a conocer que los pri-

[81] Schol., en Eur. Hippol., 11. Cfr. Eur., *Medea*, 685-686.
[82] Plut., *Teseo*, III, 5.
[83] Paus., II, 31, 5. Cfr. H. Vos, ΘΕΜΙΣ, Assen, 1956, pp. 75-76.
[84] Paus., IX, 26, 3. Sobre los «oráculos de Layo» (Hdt., V, 43), cfr. M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, París, 1944, p. 97 y ss.
[85] Hdt., VI, 57.
[86] Cfr. Erecteo, levantado por Atenea, después instalado en su santuario (*Il.*, II, 547-549). Cadmos y Demeter cohabitan igualmente, según Paus., IX, 16, 5 (cfr. F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, París, 1963, p. 136 y ss).
[87] Ch. Picard, «Le "présage" de Cléomène (507 a. J. - C.) et la divination sur l'Acropole d'Athènes», *Rev. ét. grecques*, t. XLIII, 1930, pp. 262-278 (en particular p. 273). Cfr. las observaciones de R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, París, 1956, pp. 168-169.
[88] Hdt., V, 72. Cfr. Ch. Picard, *op. cit.*, p. 265 y ss.
[89] Hdt., V, 90. Cfr. Ch. Picard, *op. cit.*, p. 269.
[90] Cfr., E. Bourguet, «Sur une inscription d'Argos», *Rev. ét. grecques*, 1930, pp. 1-8.

meros magistrados de Esparta recibían durante el sueño las inspiraciones de Pasífae.[91] Para toda una tradición, diversas formas de poder político y determinadas prácticas judiciales se basan esencialmente en un saber de naturaleza mántica.

Ahora bien, tanto en el plano mítico como en el plano histórico, el proceder adivinatorio parece gozar de un estatuto privilegiado: la incubación, «el medio más antiguo de adivinación».[92] ¿Cuál es su funcionamiento, cuáles son las representaciones mentales solidarias de esta institución religiosa?

Entre los oráculos donde se practica la adivinación mediante el sueño, ninguno es más celebre y mejor conocido que el de Trofonios en Lebadia.[93] Trofonios, el Nutricio, da sus oráculos en un antiguo santuario donde se ha pretendido reconocer un antiguo *Tholos*, tumba en forma de nido de avispas, que habría pertenecido a un rey beocio.[94] La consulta se efectúa a modo de descenso al Hades. Después de algunos días de retiro y severas prohibiciones alimentarias, se permite al consultante hacer sacrificios a Trofonios y a otras divinidades. Tras el sacrificio de un carnero, cuyas entrañas deben hacernos saber si Trofonios está dispuesto a dar sus oráculos, el peticionario es conducido hacia el río cercano y dos niños pequeños, llamados «los Hermes», lo lavan y ungen con aceite. Poco tiempo después, es conducido al oráculo. Pero antes de penetrar en él, se detiene ante dos fuentes, vecina la una de la otra: llámase una *Lethé*, y la otra *Mnemosyné*.[95]

[91] Según *IG*, V, 1317, citado por E. Bourguet, *art. cit.* Cfr. K. Scherling, *s.v. Pasiphae*, *R.-E.* (1949), c. 2070 y ss.
[92] Plut., *Ban. Siete Sabios*, p. 159 A.
[93] Paus., IX, 39, 5 y ss. Cfr. J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire en Grèce», *Journ. Psych.*, 1959, p. 9 y ss. (= *M. P.*, p. 59 y ss.); W. C. K. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux* (tr. fr.), París, 1956, p. 250 y ss., y K. Latte, *s.v. Orakel*, *R.-E.* (1939), c. 833-835.
[94] A. B. Cook, *Zeus*, II, *Appendix* K, p. 1073 y ss.
[95] M. P. Nilsson, *Die Quellen der Lethe und der Mnemosyne*, *Eranos*, t. XLI, 1943, p. 1 y ss. (cfr. *Geschichte der griechischen Religion*, II, Munich, 1950, p. 226 y ss.), ha defendido de una manera muy curiosa el origen helenístico de esta pareja de potencias. Cfr. las críticas de W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, páginas 130-

Volvemos a encontrar aquí a las dos potencias religiosas que dominan el sistema de pensamiento de los poetas inspirados. El agua de la primera fuente hace olvidar la vida humana en su totalidad; el agua de la segunda debe permitir al consultante conservar en la memoria todo lo que ha visto y oído en el otro mundo. Después de haber bebido el agua de una y otra fuente, se desliza dentro de la boca oracular, pasando primero los pies, luego las rodillas; respecto al resto del cuerpo se dice que es absorbido con violencia: Pausanias cuenta que es tragado como si un río de rápido curso lo arrastrara en sus remolinos. Pasado cierto tiempo, y en una especie de inconsciencia, el paciente es retirado por los encargados del oráculo y sentado en el trono de la Memoria,[96] no lejos de la boca oracular. Poco a poco, sale de su estado comatoso y adquiere de nuevo la facultad de reír.[97] A menudo se ha advertido que este tipo de consulta oracular se asemeja a una iniciación: los tabúes alimentarios, el período de enclaustramiento,[98] preparan la entrada en un mundo extraño al de los humanos; las risas del final, por el contrario, marcan la ruptura con el período de tensión y la vuelta a la vida cotidiana tras el viaje al más allá. Se trata, en efecto, de un viaje al mundo sobrenatural e

131, n. 212, sin olvidar las de K. Kerényi, *Die Geburt der Helena*, Zurich, 1945, p. 94 y ss. La tesis de M. P. Nilsson queda debilitada a nuestro parecer dado el papel que desempeña en el pensamiento filosófico-religioso la pareja de Memoria-Olvido (cfr. pp. 181-191).

[96] El «trono de Memoria» se opone al «trono de Olvido», siendo el primero el mismo en el que Teseo y Piritoo se sientan en el Hades. El paciente se asemeja a una piedra, es decir, a un muerto (cfr. M. Delcourt, *Hephaistos*, París, 1957, p. 98). La significación del «trono de Olvido» es acentuada por el valor mismo de la postura sentada, símbolo de muerte, de aniquilación del culpable (cfr. L. Gernet, «Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne», *L'Ant. class.*, t. v, 1936, pp. 332-337).

[97] Paus., IX, 39, 13. Cfr. *Schol. Arist. Nubes*, 508, y la aventura de Parmenisco, contada por Aten., XIV, 614 A (Diels, *FVS*[7], I, p. 112, 34 y ss.). Sobre esta aventura y otras comparables, véase K. von. Fritz, *s.v. Parmeniskos*, *R.-E.* (1949), c. 1569, y W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, p. 132, n. 229.

[98] Cfr. Cratinos, fr. 221 Kock, y Filostrato, *Vit., Apoll.*, II, 37. L. Deubner, *De Incubatione. Capita quattuor*, Leipzig, 1900, p. 16.

invisible: bebiendo el agua de *Lethé*, que es el agua de muerte y que abre las puertas del Hades, el consultante se vuelve semejante a un muerto, toma la máscara de un difunto, se desliza en el seno de la Tierra-Madre. Por virtud del agua, penetra en la «llanura del Olvido».[99] Pero ha tenido cuidado, antes de partir, de beber en la segunda fuente, de tomar el viático que le permitirá entrar en contacto con las potencias del más allá, de retornar enriquecido por un conocimiento que no se limita al momento presente, pues se extiende al pasado y al porvenir.[100] El descenso al Hades del consultante de Trofonios se corresponde ritualmente con la experiencia religiosa mediante la cual el adivino o el poeta inspirado penetra en el mundo invisible: en uno y otro caso, Memoria y Olvido son los valores esenciales. Al salir de la consulta incubatoria, el iniciado ha sido dotado con una memoria, con un don de videncia que en nada difiere del de los poetas o del de los adivinos. Por virtud del Agua de *Memoria*, el consultante de Trofonios se beneficia de un estatuto equivalente al del adivino: como Tiresias, como Anfiaraos, pasa a ser un «vivo» entre los muertos.

La *Alétheia* judicial y adivinatoria cobra en este contexto toda su significación. *Alétheia* es, en efecto, una suerte de doblete de *Mnemosyné*. La equivalencia entre las dos potencias puede establecerse en tres puntos. Equivalencia de significado: *Alétheia* posee el mismo valor que *Mnemosyné*; equivalencia de posición: en

[99] Teognis, 705, 1216; Aristóf., *Las Ranas*, 186; Luciano, *De luctu*, 5; Oppiano, *Cynégét.*, II, 417; Barrius, *fab.* 75 Crus.; Plut., *De sera numin. vind.*, 22, p. 566 A; *Il.*, XXII, 387. Cfr. W. Kroll, *s.v. Lethe*, *R.-E.* (1925), c. 2141-2144, y E. Rohde, *Psyché*[10] (tr. fr.), París, 1952, p. 260, n. 2. Sobre determinados valores de *Lethé*, a la vez míticos y filosóficos, en las utopías de Teopompo, cfr. las observaciones de L. Gernet, «La cité future et le pays des morts», *Rev. ét. grecques*, t. XLVI, 1933, p. 297 y ss., y p. 301 y ss.

[100] Cfr. J.-P. Vernant, *art. cit.*, p. 9 (= *M. P.*, p. 59 y ss.). El mismo autor destaca la semejanza del consultante de Trofonios con un personaje como Etálida que siempre conserva el recuerdo de lo que ha visto, incluso en el momento en que cruza el Aqueronte. Es el mismo privilegio que caracteriza a adivinos como Tiresias o Anfiarao. (*Od.*, X, 493-495; Sóf., *El.*, 841). En el mundo del *Olvido* (cfr. *Il.*, XXII, 387), son los únicos que no olvidan, que conservan la fuerza de «acordarse».

el pensamiento religioso, *Alétheia* es, como *Mnemosyné*, asociada a experiencias de mántica incubatoria; equivalencia de relación: ambas son complementarias de *Lethé*. La equivalencia de significación es la más manifiesta: como *Mnemosyné*, *Alétheia* es un don de videncia; es una omnisciencia, como la Memoria, que reúne pasado, presente y futuro:[101] las visiones nocturnas de los Sueños, llamadas *Aléthesyné*, abarcan el «pasado, el presente, todo aquello que debe ser para numerosos mortales, durante su sueño oscuro»,[102] y la *Alétheia* del Anciano del Mar es conocimiento de «todas las cosas divinas, del presente y del porvenir».[103] *Alétheia*, potencia mántica, sustituye a veces a *Mnemosyné* en determinadas experiencias de mántica incubatoria. Baste recordar la aventura de Epiménides:[104] es con *Alétheia*, acompañada por *Diké*, con quien conversa este mago durante sus años de retiro, en el interior de la gruta de Zeus *Diktaios*, donde Minos consultaba a Zeus y Pitágoras se internó a su vez. Por otra parte, cuando Filostrato describe el antro en que Anfiarao profetiza y «dice la Verdad», describe ante el oráculo a una joven vestida de blanco: su nombre es *Alétheia*.[105] En definitiva, entre *Alétheia* y *Lethé*, la complementariedad es similar a la que existe entre *Mnemosyné* y *Lethé*: Luciano, por ejemplo, cuenta que en la isla de los Sueños, ha reconocido dos templos próximos a un oráculo incubatorio, uno dedicado a *Alétheia*, otro a *Apaté*. El primero estaba consagrado a una potencia positiva, el segundo a una potencia negativa, a un hijo de Noche, que presenta las mayores afinidades con *Lethé*.[106] Pero, hecho más significativo, el pasaje de Hesíodo relativo al Anciano del Mar está construido por entero sobre la complementariedad de *Alétheia* y *Lethé*, complementariedad que actúa a un doble nivel, etimológico y consciente por una parte, mítico e inconsciente por otra: si el Anciano del Mar es «verídi-

[101] *Il.*, I, 70; Hes., *Teogonía*, 32 y 38.
[102] Eur., *Ifig. Taúr.*, 1261 y ss.
[103] Eur., *Hel.*, 13 y ss.
[104] Diels, *FVS*[7], I, p. 32, 19-21.
[105] Filostrato, *Imágenes*, I, 17, 3, p. 332, 30 K.
[106] Luciano, *Hist. verd.*, II, 33, según Diels, *FVS*[7], II, p. 337, 10 y ss. Sobre las relaciones de *Apaté* y de *Lethé*, cfr. *infra*, p. 110 y ss.

co» (ἀληθής), se debe a que no olvida (οὐδὲ λήθεται) los *thémistes*,[107] relación confirmada por Hesiquio cuando señala que las cosas ἀληθέα «son las que no caen en el Olvido».[108] Por otro lado, Nereo *aléthés* es simétrico de *Lethé*,[109] hijo de Noche: entre el Anciano *aléthés* y Olvido, existe la misma complementariedad que entre su epíteto ἀψευδής y las «palabras de engaño» (Λόγοι Ψευδεῖς), asociadas a *Lethé*, y que entre su cualidad de Anciano «benévolo» (ἤπιος) y la imagen de la Vejez Maldita (Γῆρας οὐλόμενον).

Tras el Anciano del Mar, vicario mítico del Rey de Justicia, dotado de un saber mántico y maestro de *Alétheia*, tras de Minos, que como Nereo acapara la función real, la justicia, el saber mántico y el privilegio de *Alétheia*, se descubre un tipo de hombre: el personaje real, dotado con el don de videncia. Cuando el rey preside la ordalía, cuando pronuncia las sentencias de Justicia, goza, como el poeta, como el adivino, de un privilegio de memoria gracias al cual se comunica con el mundo invisible. En

[107] Hesíodo, *Teogonía*, 235-236. Adviértase que pasajes similares (cfr. la lista que da de ellos E. Heitsch, «Die nicht-philosophische Ἀλήθεια», *Hermes*, t. 90, 1962, pp. 24-33) no prueban que la «significación fundamental» de Ἀλήθεια sea «das Unverborgenheit»; solamente prueban un *determinado valor* de Ἀλήθεια en la lengua griega. Como observa J. Vendryes, en el *Bulletin de la Société linguistique* de 1953, cada palabra es suceptible de una doble etimología: la primera es de carácter tradicional, atomista y diacrónica. Por el contrario, la segunda es una «etimología estática», sintética y sincrónica. Si alcanzar el *Ur-Bedeutung* es la ambición de la primera, la segunda, menos hipotética, apunta a fijar el sentido de una palabra en el seno de una lengua y en un momento dado, estrictamente limitado. Según el programa definido por J. Vendryes (en el artículo citado más arriba), se trata de definir el lugar que cada palabra ocupa en el espíritu, circunscribir su significación y empleo. Será mediante la reconstrucción y el examen de todos los contextos en los que esa palabra figura, como podremos hacernos de ella una idea aproximada. El artículo de Heitsch contribuye a una etimología de ese género, y los análisis (ya citados) de H. Boeder en no menos medida. Cfr., por último, las observaciones de H. D. Rankin, « Α–ΛΗΘΕΙΑ in Plato», *Glotta*, t. LXI, 1963, pp. 51-54 (cfr. en la tradición platónica, la etimología de Plut., *De Anima*, 7, ed. Bernardakis, t. VII, p. 29, 19).
[108] Hesiquio, A. 2921, ed. K. Latte.
[109] Hes., *Teogonía*, 227: *Lethé*; 233: ἀληθέα; 235-236: οὐδὲ... λήθεται.

este plano de pensamiento, en el que la política interfiere con lo religioso, en el que la adivinación se mezcla con la justicia, defínese la *Alétheia*, al igual que en el plano poético, por su complementariedad fundamental con *Lethé*. Su contenido ha dejado de ser ya la palabra cantada, pronunciada en virtud de un don de videncia: son ahora procederes adivinatorios y modos de justicia. Sin embargo, su eficacia descansa en una forma de conocimiento análoga a la de los poetas inspirados.

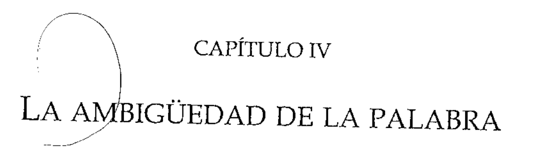
La *Alétheia* del Anciano del Mar no es una «verdad» de tipo histórico en la medida en que tampoco lo es la «verdad» del poeta. El rey de justicia no pretende únicamente la restitución del pasado en tanto que pasado. Las pruebas de la Justicia son de carácter ordálico, es decir, no hay huella de una noción positiva de la prueba:[110] someterse al juicio es introducirse en el dominio de las fuerzas religiosas más temibles. La «verdad» se instituye mediante la aplicación correcta, ritualmente llevada a cabo, del procedimiento. Cuando preside, en nombre de los dioses, el juicio ordálico, el rey «dice la verdad» o, mejor dicho, transmite la «verdad». Al igual que el poeta y que el adivino, el rey es «Maestro de verdad». En estos planos de pensamiento, la «verdad» está ligada siempre a determinadas funciones sociales; inseparable de determinados tipos de hombre, de sus cualidades propias y de un plano de lo real, definido por su función en la sociedad griega arcaica.

En el pensamiento griego arcaico, déjanse distinguir tres campos: poesía, mántica y justicia, correspondientes a tres funciones sociales en las que la palabra ha tenido un papel importante antes de convertirse en una realidad autónoma, antes de ser elaborada, por la filosofía y la sofística, una problemática del lenguaje. Sin duda, en la Edad Antigua, las interferencias entre estos tres campos han sido múltiples, ya que los poetas y los adivinos[111] han poseído en común el mismo don de videncia, y ya que los adivinos y los reyes de justicia han dispuesto de idéntico poder, recurriendo a las mismas técnicas. A pesar de todo, los tres, el poeta, el adivino y el rey de justicia, afírmanse como maestros de la palabra, de una palabra que se define mediante una misma concepción de la *Alétheia*. Sin perder de vista las formas de las actividades e instituciones en donde se inscribe esta palabra, resta precisar ahora sus caracteres fundamentales: ¿cuál es, en el pensamiento religioso, el estatuto de la palabra?[112] ¿Cómo se dibuja la configuración de *Alétheia*?

[110] Sobre los mecanismos antiguos de la prueba, véase L. Gernet, «Le temps dans les formes archaïques du droit», *Journ. Psych.*, 1956, p. 385 y ss., y sobre todo G. Sautel, «Les preuves dans le droit grec archaïque», *Recueils de la Société Jean Bodin*, XVI, 1, 1965, pp. 117-160.

[111] Sólo hemos hablado aquí de la función adivinatoria en cuanto a sus relaciones con la función de soberanía, dejando de lado toda una serie de otros aspectos. Es necesario al menos advertir que el personaje del adivino mantiene con la realeza relaciones muy variadas; en general, puede distinguirse un adivino servidor del rey (cfr. el «adivino del palacio»: Esq., *Ag.*, 408-410) o confundido incluso con el rey que es asimismo un adivino y, opuestamente, un tipo de adivino que se sitúa frente al rey, en conflicto declarado con el poder. El rey adivino es muy conocido: basta pensar en Nereo, Pitteo, Teneros (cfr. *Scol. Lycophr.*, 1211), etc. El adivino-rey también puede ser trivial, así Melampo (Her., IX, 34) Poliidos (Cic., *De div.*, I, 40 y ss.; *Schol. in Il*, V, 48). En cuanto al tipo de adivino antagonista del personaje real, nos basta mencionar a Tiresias en *Edipo Rey* de Sófocles, si bien este género de conflictos depende de un problema más general: la rivalidad entre el rey o el jefe militar con el «sacerdote» (cfr. E. Wüst, «Hektor und Polydamas. Von Klerus und Staat in Griechenland», *Rh. Mus.*, t. XCVIII, 1955, pp. 335-349, y F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, París, 1963, p. 238 y ss.).

[112] Sobre las formas del logos en la Grecia arcaica, nos remitimos a los estudios de H. Boeder, «Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia», *Arch. Begriffsgesch.*, t. IV, 1959, pp. 82-112.



CAPÍTULO IV

LA AMBIGÜEDAD DE LA PALABRA

La «Verdad» no es, pues, inteligible fuera de un sistema de representaciones religiosas: no hay *Alétheia* sin relación complementaria con *Lethé*, sin las Musas, la Memoria, la Justicia. En un sistema de pensamiento en el que la «Verdad» no es un concepto, no puede ser disociada de la alabanza, del relato litúrgico, de la función de soberanía de la que ha sido siempre un aspecto, una dimensión. Si la «Verdad» en las obras de Justicia puede traducirse esencialmente mediante unos actos y gestos rituales, muy a menudo califica, en los diversos planos en los que queda atestiguada, un determinado tipo de la palabra, pronunciado en determinadas condiciones, por un personaje investido de funciones precisas. Este tipo de palabra es el que vamos a intentar definir. Se impone, empero, una observación: si hemos podido hablar de una palabra poética, ha sido por comodidad, para separar en ese nivel de pensamiento religioso lo que parecía ofrecer de más duradero. En efecto, lo que en este pasado griego se impone es la Musa, o mejor, las Musas; es decir, potencias religiosas, solidarias de otras potencias, tales como *Cárites*, *Mômos*, *Hipnos*, etc. A nivel de pensamiento mítico, donde encontramos las más antiguas manifestaciones de la «Verdad», hay que considerar que la palabra no es un plano de lo real distinto de los otros, ceñido por un trazo, definido por cualidades específicas. La palabra está menos considerada en sí misma que en el conjunto de una conducta cuyos valores simbólicos convergen.[1]

[1] Excelentes ejemplos de ello pueden encontrarse en L. Gernet, «Droit et prédroit en Grèce ancienne», *op. cit., passim.* Léase el análisis antropológico de la «palabra» melanesia en M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe*

Cuando Aquiles, por ejemplo, presta un gran juramento, su palabra es inseparable de un gesto y de un comportamiento; solidaria de la virtud del cetro, que la confunde con la afirmación oracular.[2] El lenguaje verbal se entrelaza con el lenguaje gestual en todo momento: cuando Altea maldice a su hijo, su maldición es palabra y postura: acurrucada sobre la tierra, «golpea el suelo con fuerza para suscitar a la Erinia vengadora». Es la actitud del cuerpo la que confiere su potencia a la palabra; palabra que, por otra parte, se identifica con la oscura figura de la Erinia.[3] En la súplica, la palabra se hace silencio; el cuerpo es el que habla solo por una especie de postración, cuyas significaciones son múltiples: estado de duelo, actitud del muerto en el Infierno, del condenado, del candidato a la purificación o a la iniciación.[4] Cuando brota, la voz obtiene su fuerza del comportamiento gestual. Todos estos comportamientos sociales son símbolos eficaces; obran directamente en virtud de su propia potencia:[5] el gesto de la mano, el cetro, el olivo guarnecido con lana, son el asiento de una potencia religiosa. La palabra pertenece al mismo orden: al igual que la mano da, recibe y toma; como el bastón, que afirma el poder; como los gestos de imprecación, es una fuerza religiosa que obra en virtud de su propia eficacia. Cuando el adivino, el poeta y el rey de justicia pronuncian una palabra, no pertenece

dans le monde mélanésien, París, 1947 (pp. 164-197), y las observaciones sobre los «poderes de la palabra en el Rgveda» en L. Renou, *Études vediques et pāninéenes*, t. I, París, 1955. Nos referiremos también frecuentemente a D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, París, 1963.

[2] *Il.*, I, 234 y ss. Cfr. L. Gernet, «Droit et prédroit», p. 69, n. 1 « Ορχος, es propiamente aquello con lo que se entra en contacto cuando alguien se compromete mediante un juramento»: Id., *ibid.*, p. 68, siguiendo a E. Benveniste, «L'expression du serment dans la Grèce ancienne», *Rev. Hist. Rel.*, t. 134, 1948, pp. 81-94. Cfr. *contra*, J. Bollack, «Styx et Serments», *Rev. ét. gr.*, t. LXXI, 1958, pp. 1-35.

[3] *Il.*, IX, 565-572. Cfr. L. Gernet, «Droit et prédroit», pp. 92-94.

[4] L. Gernet, *op. cit.*, pp. 84-88. En un estudio precedente sobre «Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne», *L'Ant. class.*, t. V, 1936, pp. 332-337, L. Gernet aclaró el valor simbólico de la postura sentada: símbolo de aniquilación, de muerte.

[5] L. Gernet, «Droit et prédroit», pp. 104-105.

ésta a una especie fundamentalmente diferente a la de la proclamación del vengador o a la de las imprecaciones de un moribundo dirigidas a sus asesinos.[6] Es el mismo tipo de palabra mágico-religiosa.

¿Cuáles son los aspectos principales de este tipo de palabra? El primero, y el más importante, es la eficacia. La lengua griega lo expresa con el verbo χραίνειν, cuyo uso es coextensivo a todas las modalidades de este tipo de palabra.[7] Un adjetivo como θεόχραντος[8] define la aplicación en el mundo de los dioses: son ellos quienes «realizan», quienes «llevan a cabo»[9] tanto sus deseos[10] como cualquier anhelo de los mortales. Los dioses poseen el privilegio de «decidir y llevar a cabo» (νοῆσαί τε χρῆναί τε):[11] Apolo «realiza mediante su palabra»[12] y Zeus «realiza»[13] todo.

[6] L. Gernet, «Droit et prédroit», p. 81 y ss. En su estudio sobre *Les verbes «Dire» en grec ancien*, París, 1946, pp. 1-12, H. Fournier ha reunido un determinado número de datos sobre los aspectos religiosos de la palabra que aparecen en los valores etimológicos de las raíces *wek^{w} (voz divina), *wer- (fórmula sagrada o legal), y *bha- (declaración sagrada, oráculo). Sobre las formas de este tipo de palabra mágico-religiosa en las religiones orientales (egipcia, sumerio-acadea y fenicia de Ras-Samra), véase la primera parte del estudio de H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund, 1947, con las observaciones críticas de E. Cassin en *L'Année sociologique*, 3ª. serie (1948-1949), París, 1951, pp. 328-331.

[7] Sobre esta palabra, Ed. Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon*, vol. II, *Commentary on 1-1055*, Oxford, 1950, p. 193; W. Luther, *«Wahrheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum*, Leipzig, 1935, p. 53, n. 3, y *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, 1954, pp. 33-34.

[8] Esquilo, *Ag.*, 1488. Cfr. Esq., *Siete*, 426.

[9] En lo tocante a este punto, los usos de χραίνω no pueden ser separados de los de τελεῖν, τελήεις, τέλειος, etc. (cfr. *L.S.J., s.v.*), tampoco de los usos de ἐτεός, ἔτυμος, ἐτήτυμος (cfr. W. Luther, *«Wahrheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum*, Leipzig, 1935, pp. 51-61; K. Latte, *Hesiod's Dichterweihe, Antike und Abendland*, II, 1946; A. Rivier, «Sur les fragments 34 et 35 de Xénophane», *Rev. Philol.*, t. XXX, 1956, p. 45). Sobre los valores de τέλος, cfr. D. Holwerda, ΤΕΛΟΣ, *Mnemosyne*, 1963, pp. 337-363.

[10] *Il.*, I, 41, 504.

[11] *Od.*, V, 170.

[12] Eur., *Supl.*, 139.

[13] Esq., *Ag.*, 369; *Eum.*, 759; Eur., *El.*, 1248. El parecer de Zeus «no es ni revo-

Es el dominio de lo irrevocable; también el de lo inmediato, pues «cuando los dioses tienen un deseo, su cumplimiento es rápido y los caminos para ello cortos». Una vez articulada, la palabra se convierte en potencia, fuerza, acción. Si el mundo divino es en donde, por excelencia, jamás una decisión es tomada en vano,[15] en donde ninguna palabra es gratuita, en el mundo poético no goza de una menor eficacia: cuando Hermes imita al poeta inspirado que con arte y saber tañe en la lira armoniosos sones, lejos de pronunciar palabras «vanas, inútiles», «realiza»[16] a los dioses inmortales y a la Tierra tenebrosa. Mediante la potencia de su verbo poético, instituye las potencias del mundo invisible, celebra la larga teoría de los dioses, según su rango, su «honor» respectivo. La alabanza poética suscita una realidad del mismo orden;[17] la palabra, también aquí, es una cosa viva, una realidad natural que brota, que se agranda; el hombre alabado es quien se engrandece con ella, pues el hombre es su alabanza misma. Nada mejor que un mito del *Mahābhārata*[18] expresa esta concepción: «Cuando Indra, rey de los dioses, hubo dado muerte al demonio Vṛtra, por el bien de los tres mundos, permaneció al principio como aniquilado, anonadado por el bien que le supuso su hazaña; desapareció y vivió largo tiempo reducido a las dimensiones de un autónomo, en la cavidad de un tallo de loto, en una isla del Océano situada en el extremo del mundo». Los dioses lo hicieron buscar por Agni, el cual, después de una larga búsqueda por la tierra y por el aire, descubrió por fin, sobre las aguas, al loto «en donde se abrigaba el dios minúsculo. Informado por su explorador, Brhaspati se acerca a su vez al loto y dirige al dios unas palabras encantadas (...) alabándole por sus anteriores hazañas: ¡Levántate, Indra! Mira a los divinos Sabios que han venido a reunirse en torno a ti. Gran Indra, señor (...) ¡es por ti, Indra, por el que todos los seres subsisten! ¡Tú, que has hecho la grandeza de los dioses! ¡Protege a los dioses y a los mundos, Gran Indra, recobra tu fortaleza! Así, cubierto de elogios, Indra empezó a crecer poco a poco». Para el pensamiento griego, es el himno mismo lo que brota y se hace grande. La Musa es la que «da libre curso»[19] a la palabra poética; la Musa es la divinidad «que hace crecer a la gloria amable».[20] La palabra, la alabanza, la gloria son un brote, un surtidor que se eleva hacia la luz: «como el fresco rocío hace crecer al arbusto, la virtud alabada por los hombres de talento y de equidad crece y se eleva en el húmedo éter».[21] Cuando Píndaro y Baquílides hablan de una gloria que crece, que echa raíces,[22] no se trata de una mera imagen literaria. La palabra es concebida verdaderamente como una realidad natural, como una parte de la *physis*. El *logos* de un hombre puede crecer tanto como decrecer, marchitarse; las Erinias se jactan, al igual que *Mômos*, de disminuir las glorias: «las glorias humanas, incluso las más sagradas bajo la luz, se van fundiendo, disminuyendo, se pier-

cable, ni engañoso, ni vano» (οὐ παλινάγρετον οὐδ' ἀπατηλὸν οὐδ' ἀτελεύτητον) según *Il.*, I, 526.

[14] Pínd., *Pít.*, IX, 67 y ss.: Ὠχεῖα δ' ἐπειγομένων ἤδη θεῶν πρᾶξις ὁδοί τε βραχεῖαι. Cfr. también Esq., *Supl.*, 93 y ss. Sobre el dios que todo «cumple», cfr. Jenófanes, *ap.* Diels., *FVS*[7], I, p. 135, 9 (con la corrección defendida por G. Calogero, en *Studi di filosofia greca in onore di R. Mondolfo*, Bari, 1950, pp. 33-55).

[15] Cfr. Sóf., *Edipo en Col.*, 1451: «No conozco ninguna decisión divina que alguna vez haya sido en vano».

[16] *Himno hom. Hermes*, 427. Es el mismo verbo que designa la eficacia de la varita de opulencia y de riqueza (531: ἐπιχραίνουσα). En su comentario, Allen, Halliday y Sikes (2ª ed., Oxford, 1963, p. 333) hablan de un sentido poco frecuente del verbo χραίνειν que vendría a significar γεραίρειν.

[17] Cfr. Pínd., *Pít.*, IV, 174-176 (ἐχράνθη). La alabanza del poeta es ἐτήτυμον (*Nem.*, VII, 63).

[18] *Mahābhārata*, V, 9, 8 y ss. En lo que respecta a este punto seguimos a G. Dumézil, *Servius et la fortune*, París, 1943, p. 65, al que pedimos excusas por citar de una forma truncada.

[19] Pínd., *Pít.*, IV, 3.

[20] Pínd., *Istm.*, VI, 11-12. La noción de «crecimiento natural» se encuentra ya en *Od.*, XXII, 347-348.

[21] Pínd., *Nem.*, VIII, 40 y ss.

[22] Baquil., XIII, 58 y ss.; Baquil., fr. 56 Snell[6]; Pínd., *Pít.*, VIII, 92; Pínd., *Istm.*, VI, 13 y ss.; Pínd., *Pít.*, I, 66 y ss.; Pínd., *Nem.*, II, 14-15.; Pínd., *Pít.*, IV, 279; Pínd., *Istm.*, VII, 29; Pínd., *Pít.*, IV, 69; Pínd., *Nem.*, VII, 32 y ss. Sobre este último testimonio y las afinidades de esa concepción de la palabra con el *logos* del alma en Heráclito, cfr. Cl. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, París, 1959, p. 116 y ss.

den bajo la tierra, por los lances de nuestros negros velos y por el efecto de nuestras maléficas danzas».[23] Con este cometido maléfico, las negras Erinias constituyen la cara opuesta de las blancas Cárites,[24] potencias de fecundidad que dan al *logos* del poeta su luminoso resplandor. Asociada a las Erinias y a las Cárites,[25] la palabra está siempre sometida a las leyes de la *physis*, a la fecundidad y a la esterilidad de los seres vivos.[26]

La palabra del adivino y de las potencias oraculares, tanto como el verbo poético, delimita un plano de la realidad: cuando Apolo profetiza, «realiza» (χραίνει).[27] La palabra oracular no es el reflejo de un acontecimiento preformado, es uno de los elementos de su realización.[28] Hablamos de las «realizaciones del

[23] Esq., *Euménides*, 368-370. Cfr. Cl. Ramnoux, *op. cit.*, p. 116, n. 1.

[24] Cfr. Pausanias, VIII, 34, 1 y ss., y las observaciones de J.-P. Vernant, «Le mythe hésiodique des races, Essai d'analyse structurale», *Rev. hist. rel.*, 1960, p. 31, n. 7 (= *M. P.*, p. 28, n. 36). Pero véanse ahora J. Harrison, «Delphika», *Journ. hell. Studies*, t. XIX, 1899, p. 209 y ss., y *contra*, E. Wüst, *s.v. Erinys, R.-E., Supl.-B.* VIII (1956), c. 87.

[25] Sobre las Carites asociadas a las Musas, cfr. J. Duchemin, *Pindare poète et prophète*, París, 1955, p. 54 y ss.

[26] En la sociedad Bambara, el brujo, que es el artesano del verbo, es el maestro de «pasaw», las palabras «tónicas». Se sitúa en el origen de una literatura que «en el espíritu de los Bambara, está basada en la realidad de una fuerza latente, que yace en todo lo que es, y que determinadas palabras tienen la propiedad de despertar y exaltar. Esta fuerza es el *nyama*, comparable probablemente a un movimiento vibratorio, principio común a todos los seres»: D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, p. 133.

[27] Eur., *Supl.*, 139; *Ion*, 464. Cfr. Esq., *Promet.*, 211. En su *Essai sur la formation de la pensée grecque*², París, 1949, p. 45, P.-M. Schuhl escribía: «el presagio parece (...) a menudo ser causa a la vez que signo», y más abajo: «el oráculo —que por eso se aproxima a la imprecación— debe parte de su virtud al acto mismo de proferirlo». Sobre la adivinación, numerosos hechos han sido reunidos por M.-P. Nilsson, en *Geschichte der griechischen Religion*, I², Munich, 1955, p. 164 y ss. Hay que confesar que las categorías clasificatorias heredadas del muy respetable «Bouché-Leclercq» poco ayudan a una aguda intelección de los mecanismos de la adivinación. Nada más penetrante se ha escrito sobre estos problemas que las páginas de Jacques Vernant, «La divination. Contexte et sens psychologique des rites et des doctrines», *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 299-325.

Pitio» (πυθόχραντα),[29] y a las visiones de sueños cuyas palabras «no se realizan» (ἄχράαντα) se oponen los sueños que «realizan la realidad» (ἔτυμα χραίνουσιν).[30]

Las Tres Vírgenes aladas, las tres mujeres-abeja que han enseñado la adivinación a Apolo, se presentan como artífices de realidad: «emprenden el vuelo para recorrer todos los lugares y alimentarse de cera, haciendo realizarse a todas las cosas (χαί τε χραίνουσιν ἕχαστα)».[31] La instauración de lo «real» no parece, por otra parte, diferente de la formulación de la «verdad» a la que las tres hermanas consienten «tras haberse alimentado de rubia miel».[32]

Maestro de «verdad», el rey de justicia está provisto del mismo privilegio de eficacia: sus sentencias de justicia, sus *thémistes* son, en efecto, especies de oráculos.[33] Al rey de Argos, cuya potencia glorifica de un modo anacrónico —«¡tu hogar es el centro de la ciudad!»—,[34] el coro de *Suplicantes*, declara sin ambages: «Sólo tú realizas todo» (πᾶν ἐπιχραίνεις).[35] Su potencia queda manifestada a tarvés de su vara de mago, sin duda la misma que Apolo ofreció a Hermes: «Ella es la que da fuerza ejecutoria a todos los decretos que yo digo conocer de la boca de Zeus, para que se conviertan en palabras y actos saludables».[36] Es en este

[28] Desde entonces, el adivino pasa a ser un agente en todo diferente al que cabe definir a finales del siglo V. En esta época, en efecto, el adivino no es más que un hombre previsto de una inteligencia análoga a la del hombre político: su conocimiento del porvenir es vecino al de Temístocles (cfr. la definición dada por Eur., fr. 973 N², y la de Antifon, ap. Diels, *FVS*⁷, II, p. 337, 18-20. Sobre el primero de estos textos, véase A, Rivier, *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*, Lausana, 1952, p. 48).

[29] Esq., *Ag.*, 1255.

[30] *Od.*, XIX, 565-567.

[31] *Himno hom. a Hermes*, 559.

[32] *Ibid.*, 560-561.

[33] Cfr. *supra*, p. 86 y ss.

[34] Sobre el valor privilegiado del hogar real, sobre sus relaciones con el «hogar público», cfr. L. Gernet, «Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le foyer commun», *Cah. intern. sociologie*, t. XI, 1951, p. 26 y ss.

[35] Esq., *Supl.*, 375, cfr. también el uso de χραίνειν en los versos 608, 943.

[36] *Himno hom. Hermes*, 529-533. Cfr. J. Orgogozo, «L'Hermès des Achéens»,

bastón «prodigioso de opulencia» donde se manifiestan la potencia real, sus virtudes de fecundidad y la eficacia de sus sentencias de justicia. Hasta la mitad de la época clásica, el juicio conservará determinados rasgos de esta eficacia: la *diké* será calificada de τέλος ἔχουσα.[37]

A este tipo de palabra «realizadora», se oponen «las palabras sin realización», desprovistas de eficacia, las ἔπε᾽ ἀχράαντα. Pero en este plano del pensamiento, las palabras «sin realización» no son del dominio del profano; constituyen en la provincia de lo mágico-religioso un enclave, el de lo «vano», el de lo «inútil».[38] Al poeta por derecho divino, al que dice la «verdad», Píndaro opone con desprecio «aquellos que no conocen sino por haber aprendido»: semejantes a los cuervos con su lenguaje inagotable, «graznan en vano».[39] Existen sueños «sin realización»,[40] procederes adivinatorios ineficaces,[41] maldiciones «que caen al suelo sin cumplirse».[42] Un adivino como Haliterses «habla en el vacío».[43] Pero son, así lo parece, meros accidentes.

Rev. hist. rel., t. CXXXVI, 1949, p. 145; L. Gernet, «La notion mytique de la valeur», *Journ. Psych.*, 1948, pp. 451-453.

[37] L. Gernet, *Droit et société en Grèce ancienne*, París, 1955, p. 69 y ss.

[38] El arte de Calcas, por ejemplo, no es en vano (οὐχ ἄχραντοι), según Esq., *Agam.*, 249. En Esq., *Coéf.*, 844 y ss., ἀληθῆ se opone a μάτην. Cfr. Pínd., *Ol.*, I, 86; *Il.*, II, 137-138; *Himno hom. Hermes*, 549. Sobre ἅλιος, «vano inútil», cfr. *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, 1955, *s.v.* ἅλιος, II, c. 487-488.

[39] Pínd., *Ol.*, II, 94-96.

[40] *Od.*, XIX, 565. Cfr. Esq., *Coéf.*, 534. Pensemos en aquella «gran águila montañesa». (*Od.*, XIX, 525-538) que Penélope ve en sueños y que en el segundo tiempo de la acción (primero es αἰετὸς ὄρνις), le dice: «no soy vano prestigio, sino visión de buena ley, que no dejará de cumplirse (ὅ τοι τετελεσμένον ἔσται)» (547). Existen múltiples grados de eficacia, las investigaciones de J. Bayet, así nos lo han mostrado (cfr. *Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité gréco-latine*, «Mélanges F. Cumont», t. I, Bruselas, 1936, pp. 27-51; *La croyance romaine aux présages déterminants: aspects littéraires et chronologie*, «Mélanges J. Bidez y F. Cumont», Bruselas, 1949, pp. 13-30. El mismo erudito ha estudiado más recientemente en el mundo romano los mecanismos que permiten cambiar el valor de un signo adivinatorio, transformar un *omen* nefasto en un *omen* favorable (cfr. *L'étrange «omen» de Sentinum et le celtisme en Italie*, «Mélanges A. Grenier», t. I, Bruselas, 1962, pp. 244-256).

[41] Cfr. Esq., *Agam.*, 249.

La palabra mágico-religiosa es, en primer lugar, eficaz, si bien su cualidad de potencia religiosa convoca otros aspectos: primero, este tipo de palabra no se distingue de una acción en la que, si así se quiere, no hay, a ese nivel, distancia entre la palabra y el acto; además, la palabra mágico-religiosa no está sometida a la temporalidad; en definitiva, constituye el privilegio de una función sociorreligiosa.



La palabra provista de eficacia no está separada de su realización; de entrada es realidad, realización, acción.[44] Este aspecto puede advertirse bien en la sustitución de πράττειν y de πρᾶξις por el verbo de la eficacia, χραίνειν: Zeus ἐχπράττει;[45] se habla de la *praxis* de los oráculos;[46] y las Erinias, ejecutoras de los elevados trabajos de Justicia, son las Πραξιθέαι,[47] las diosas de la Justicia «en marcha». El empleo de πράττειν está, en efecto, reservado a una acción natural cuyo efecto no es un objeto exterior y extraño al acto que la ha producido, sino esta misma acción en su realización.[48] Por otra parte, todo parece transcurrir al mar-

[42] Cfr. Apol. Rodas, *Argon.*, IV, 387. Por el contrario «recupera siempre el equilibrio, jamás cae por tierra, el destino del que Zeus ha decidido con un signo de su frente que había de cumplirse» (Esq., *Supl.*, 90 y ss.).

[43] *Od.*, II, 202. Haliterses es, de hecho, un adivino del tipo «Casandra»: por su carencia de *peithô*, está condenado a la irrealidad (cfr. *infra*, p. 69). G. Méautis, «Halimèdès et le devin du fronton est d'Olympie», *Rev. arch.*, 1954, pp. 7-14, interpreta el nombre «Halimedes» como el de un adivino «de vanas e inútiles reflexiones», que deplora conocer el provenir sin poder transformarlo. Deja de ser un adivino inútil para convertirse en un adivino «desgraciado».

[44] Cfr. la observación de J.-P. Vernant, en *L'Année sociologique*, 1953, página 348, sobre la categoría de la acción en el pensamiento religioso.

[45] Esq., *Ag.*, 581-582. Cfr. *Supl.*, 598-599: «Tan presto como la palabra, el acto está a sus órdenes para llevar a cabo al instante lo que el Consejo de sus Pensamientos le propone».

[46] Esq., *Persas*, 739: Χρησμῶν πρᾶξις, lo que equivale a τελευτὴν θεσφάτων (740).

[47] Esq., *Siete*, 840: ἐξέπραξεν. Sobre *Praxidiké* y los *Praxidikai*, cfr. Marie C. Van der Kolf, *s.v. Praxidike*, *R.-E.* (1954), c. 1751-1761.

[48] J.-P. Vernant, «Travail et nature dans la Grèce ancienne», *Journ. Psych.*,

gen de la temporalidad; a este nivel no hay huella de una acción o de una palabra comprometida con el tiempo. La palabra mágico-religiosa es pronunciada en presente; baña en su presente absoluto, sin un antes o un después, un presente que, como la memoria, engloba «lo que ha sido, lo que es, lo que será». Si una palabra de esta especie escapa a la temporalidad se debe esencialmente a que forma un todo con las fuerzas que están más allá de las fuerzas humanas, con las fuerzas que no hacen estado sino de ellas mismas, aspirando a un imperio absoluto.[49] En ningún momento busca la palabra del poeta el acuerdo de los auditores, el asentimiento del grupo social; tampoco la del rey de Justicia que se desarrolla con la majestad de la palabra oracular, que no aspira a establecer en el tiempo uno de esos encadenamientos de palabras que obtienen su fuerza de la aprobación o la oposición de los demás hombres. En la medida en que la palabra mágico-religiosa trasciende el tiempo de los hombres, trasciende también a los hombres: no es la manifestación de la voluntad o del pensamiento individual, no es la expresión de un agente, de un yo. La palabra mágico-religiosa desborda al hombre por doquiera: es el atributo, el privilegio de una función social.

Todas las palabras del hombre que poseen el privilegio de «Verdad», se definen por la misma eficacia. Pero la articulación de *Alétheia* y la del verbo χραίνειν se atestigua particularmente en la representación de las Erinias. Venerables diosas de memoria inalterable;[50] jamás las roza el olvido, pues de alguna forma son anteriores al tiempo, tienen la edad del Anciano del Mar. Si las Erinias nunca olvidan (μνήμονες),[51] son también las «verídicas»,[52] las que «llevan a cabo».[53] A veces son llamadas Πραξιδίχαι, «Obreras de justicia»: se identifican con la palabra de maldición, la que Edipo pronuncia en su ceguera, la que destruye las casas. Su «verdad» es la maldición eficaz que desencadena la esterilidad y aniquila toda forma de vida.[54]

La «Verdad» se instituye, pues, en el despliegue de la palabra mágico-religiosa, hendida en la Memoria y articulada en el Olvido, compromete a otras potencias que contribuyen a definirla. Así *Diké, Pistis, Peithô*. Con el mismo título que *Alétheia*, la Justicia es una modalidad de la palabra mágico-religiosa, ya que la *Diké* también «realiza».[55] Cuando el rey pronuncia una «sentencia de justicia», su palabra tiene valor decisorio. En el campo de la justicia, la *Alétheia* es naturalmente inseparable de la *Diké*,[56] pero en el mundo poético *Diké* no es menos indispensable: un elogio se hace «con justicia»,[57] como el que la lengua de Adrasto hizo al adivino Anfiarao.[58] «Alabar al intrépido»[59] concuerda con la justicia más estricta; el Anciano del Mar decía: «Alabad de todo vuestro corazón, para ser justos, incluso la hazaña de vuestro

1955, p. 19 (= *M. P.*, p. 198). Sobre πρᾶξις y πράσσειν, cfr. también O. Beckér, «Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen in frühgriechischen Denken», *Hermes, Einzelschriften*, fasc. 4, Berlín, 1937, p. 52 y ss.

[49] Cfr. L. Gernet, «Droit et prédroit en Grèce ancienne», p. 94; «Le temps dans les formes archaïques du droit», *Journ. Psych.*, 1956, pp. 385-386.

[50] Cfr. Sóf., *Edipo Rey*, 870 (a propósito de las leyes): «han nacido en el celeste éter y el Olimpo es su único padre; ningún ser les dio a luz, jamás el olvido las hará dormir; un poderoso dios hay en ellas, un dios que no envejece».

[51] Esq., *Prom.*, 516; *Eum.*, 383; Sóf., *Ajax*, 1390. La Μῆνις es también μνάμων, según Esq., *Ag.*, 155 (sobre μῆνις, cfr. L. Gernet, *Recherches sur le dévelopement de la pensée juridique et morale en Grèce*, París, 1917, p. 147). Es necesario por lo menos mencionar las relaciones de ἀλάστωρ, ἀλαστεῖν con esta «Memoria» de la venganza, tal y como las ha desarrollado L. Gernet, *op. cit.*, pp. 324-325. Tienen el gran mérito de encontrar su confirmación en Plut., *Quaest. gr.* 25, p. 297 A: «ἀλάστωρ» μὲν χέχληται ὁ ἄληστα χαὶ πολὺν χρόνον μνημονευθησόμενα δεδραχώς χτλ. En su *Heiliges Recht*, K. Latte ha definido la hipótesis de una relación con el μνήμων (cfr. E. Weiss, *s.v.*, *Mnemones*, *R.-E.*, [1932] c. 2261 y ss.), hipótesis que acoge favorablemente Ed. Fraenkel, *Aeschylus, Agamemnon*, t. II, *Commentary on 1-1055*, Oxford, 1950, p. 94.

[52] Esq., *Siete*, 720 y ss.; 886; 946.

[53] Además de estos tres textos de Esquilo, Esq., *Ag.*, 743-749; *Siete*, 655; 766 y ss; 790 y ss., etc., testimonian la importancia de la noción de eficacia en la representación de las Erinias y las Maldiciones.

[54] No podemos dejar de aproximar Erinias μνήμονες y Erinias ἀληθεῖς y encontrar en ello una razón suplementaria para insistir en la ἀ- privativa de Ἀλήθεια.

[55] Baquil., XIII, 44. Cfr. Esq., *Coéf.*, 462.

[56] Cfr. *supra*, p. 40 y ss.

[57] Pínd., *Nem.*, III, 29

[58] Pínd., *Olímp.*, VI, 13-13.

[59] Píndаро., *Nem.*, III, 29, etc.

enemigo».[60] En cierta manera, el elogio es una forma de justicia.[61] Cuando el poeta canta una alabanza, camina por la vía de la justicia;[62] los poetas son «hombres de talento y de equidad»;[63] su *Alétheia* es intensificada por *Diké*.[64] De hecho, en el sistema de pensamiento religioso donde triunfa la palabra eficaz, no hay ninguna distancia entre la «verdad» y la justicia:[65] este tipo de palabra está siempre conforme con el orden cósmico, pues crear el orden cósmico, constituye el instrumento necesario para ello.

Diké destaca y refuerza el aspecto «realización» de la palabra mágico-religiosa, si bien *Pistis* revela una nueva dimensión: las relaciones de este tipo de palabra con los demás, dimensión que definirá igualmente el valor complementario *Peithô*. La *Pistis* es tradicionalmente la confianza entre el hombre y el dios o la palabra de un dios; es la confianza en las musas, la fe en el oráculo,[66] pero la noción de *Pistis* ha estado a menudo unida al juramento,[67] y se ha destacado con este propósito que, en el mundo griego, era rigurosamente paralela a la *Fides* de los romanos y que por eso respondía a la noción indoeuropea de *credo*.[68] Cuando Teseo y Pirítoo intercambian un gran juramento de amistad, graban su mutuo compromiso en el costado de la cratera que ha

[60] Pínd., *Pít.*, IX, 95-96.
[61] Pínd., *Olímp.*, II, 105-106: cuando los celos amenazan al elogio, van «contra la justicia». A la *Alétheia-Diké* se opone el *Olvido-Injusticia*, cfr. Pínd., *fr. inc.* 90, ed. Puech, en donde ἀπάτη se opone a δίχη.
[62] Baquil., XIII, 202.
[63] Pínd., *Nem.*, VIII, 40 y ss.
[64] Pínd., *Pít.*, VIII, 70-71.
[65] En *Droit et Société dans la Grèce ancienne* (París, 1955, p. 68), L. Gernet observa que «la misma palabra de *diké* no deja de implicar, en los textos más antiguos, la idea de un orden normal de la humanidad que la sentencia, respeta o consagra».
[66] Baquil., XIII, 221; Pínd., *Pít.*, IV, 233; Heród., I, 66; 73; II, 141; V, 92; Sóf., *Traq.*, 77.
[67] Cfr. Pínd., *Ol.*, XI, 5-6.
[68] Cfr. Ed. Fraenkel, «Zur Geschichte des Wortes *Fides*», *Rhein. Mus.*, 1916, p. 187 y ss.; A. Meillet, «Lat. Credo et Fides», *Men. Soc. Ling.*, XXII, 1922, p. 215 y ss.; G. Dumezil, *Mitra-Varuna*², París, 1948, p. 65 y ss.; «Latin CREDO, Arménien ARITᶜ, Mots et légendes», *Rev. Philol.*, t. 64, 1938, pp. 313-317; L. Gernet, «Droit et prédroit...», p. 117 y n. 1.

contenido la sangre de las víctimas, sellándola en el suelo:[69] pero su *pistis* no es solamente su compromiso mutuo, la confianza recíproca que funda el vínculo contractual,[70] también es la fe en la eficacia de una palabra mágico-religiosa. «Poderosa diosa»,[71] *Pistis* traduce en el mundo divino una conducta psicológica del hombre. Aparenta señalar una suerte de adhesión íntima del individuo, parece ser el acto de fe que autentifica la potencia que ejerce la palabra sobre el otro, pero, de hecho, *Pistis* se revela antes bien como el acuerdo necesario y apremiante, asentimiento requerido por la potencia de *Alétheia*, como lo requiere toda palabra eficaz. Tiende, pues, a relacionarse con *Peithô* que es, sin vacilación, la potencia de la palabra tal y como se ejerce sobre el otro, su magia, su seducción, tal y como el otro la experimenta.

Peithô, por la misma razón que *Pistis*, es un aspecto necesario de la *Alétheia* y el ejemplo de Casandra muestra su importancia para el funcionamiento de la palabra mágico-religiosa. Casandra es «profetisa verídica» (ἀληθόμαντις),[72] y no uno de esos adivinos que «pretenden engañar»,[73] aunque por haber traicionado un juramento, por haberse mofado de la *pistis*,[74] ha sido privada por Apolo del poder de persuadir:[75] su palabra no ejerce ningún poder sobre los demás. El defecto es tan grave que, aunque su palabra sea eficaz, Casandra parece no poder decir sino palabras

[69] Sóf., *Edipo en Col.*, 1593-1595; Paus., I, 30, 4. Cfr. R. Hirzel, *Der Eid*, Leipzig, 1902, p. 125, n. 5.
[70] Sobre la *pistis*, vínculo de fidelidad entre guerreros homéricos, cfr. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 101-103.
[71] En Grecia, Pistis es una noción muy antigua, como lo testimonian los textos heméricos; en Teognis, 1135 y ss., es una potencia aristocrática asociada a *Sophrosyne* y a las *Carites*: vela por los ὅρχοι... πιστοὶ ἐν ἀνθρώποισι δίχαιοι. No hay razones para pensar que su divinización en Grecia fuese tardía, como a veces se ha sugerido. Cfr. recientemente P. Boyance, *Fides et le serment*, *Mélanges* A. Grenier, I, Bruselas 1962, pp. 329-341; «Fides romana et la vie internationale», *CRAI*, 24 sept. 1962, con las observaciones de Ch. Picard, «De la πίστις hellénique à la "fides romana"», *Rev. archéol.*, 1962, pp. 226-228.
[72] Esq., *Ag.*, 1241.
[73] Esq., *Ag.*, 1195.
[74] Esq., *Ag.*, 1208.
[75] Esq., *Ag.*, 1212; Servius, *In Verg. Aen.*, II, 247. Cfr. J. Davreux, *La légende de la prophétesse Cassandre*, París-Lieja, 1942, pp. 3 y ss., 22 y ss., 49 y ss., 67 y ss., etc.

«vanas» (ἄχραντα) o incluso «no fiables»:[76] privada de *peithô*, está al mismo tiempo privada de *pistis*. Incapaz de persuadir, la *Alétheia* de Casandra está condenada a la «no-realidad»; su *Alétheia* de profetisa se ve amenazada en sus fundamentos. ¿Qué es, pues, la «persuasión»? En el pensamiento mítico, *Peithô* es una divinidad todopoderosa, tanto respecto a los dioses como respecto a los hombres; sólo la Muerte puede resistirse a ella.[77] *Peithô* dispone de «sortilegios de palabras de miel»;[78] tiene el poder de encantar; da a las palabras su mágica dulzura; reside en los labios del orador.[79] *Peithô* corresponde, en el panteón griego, al poder que la palabra ejerce sobre el otro, traduce en el plano mítico el encanto de la voz, la seducción, la magia de las palabras. Los verbos θέλγειν, τέρπειν, las palabras θελχτήριον, φίλτρον, φάρμαχον, la definen en el plano del vocabulario.[80] Bajo la máscara de *Thelxinoé*, es una de las Musas, y bajo la de *Thelxiépeia*, una de las Sirenas.[81] Si bien, como estas últimas,[82] es fundamentalmente ambivalente: benéfica y maléfica. Al lado de la buena *Peithô* que acompaña a los Reyes sabios,[83] hay otra, la que «hace violencia»,[84] ésta es «la odiosa hija de Obcecación»,[85] de *Até*, que «cariñosa y dulce», «confunde con sus indicaciones».[86] La *Peithô* mala es inseparable de las «palabras acariciadoras» (αἱμύλιοι λόγοι),[87] que constituyen los instrumentos del engaño, las trampas de *Apaté*.[88] Por uno de sus aspectos, *Peithô*, tan estre-

[76] Según el trágico desconocido citado por Plut., *Praecepta ger. reipublic.*, 28, 5, p. 821 B (= *Trag. fr. adesp.*, 414 N².), Casandra está condenada a los ἄχραντα, pero según [Orfeo], *Lithika*, 765 ed. Abel, aunque pronuncie ἐτήτυμα, sus palabras son ἄπιστα (según la corrección de Merrick, en vez de ἄπαντα).

[77] Esq., fr. 279 A ed. H. J. Mette. Sobre *Peithô*, véase Voigt, *s.v. Peithô*, *R.-E.* [1937], c. 194-217, y M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1954, pp. 107-108. A los testimonios referidos, apuntados por Voigt (*art. cit.*), añadiremos especialmente las observaciones de A. Greifenhagen, *Griechische Eroten*, Berlín, 1957, p. 77 y ss. Respecto a los testimonios epigráficos, véanse las observaciones de F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, París, 1962, p. 134, sobre un reglamento de Tasos, relativo al culto de *Peithô*.

[78] Esq., *Promet.*, 172. Sobre la miel del verbo, cfr. W.H. Roscher, *Nektar und Ambrosia*, Leipzig, 1883, pp. 69-72.

[79] Eupolis, ap. *Schol. in Aristoph. Acharn.*, 530; Quintil., *Instit. Orat.*, x, 1, 82; Nonnos, *Dionys.*, XLI, 250 y ss. ed. Keydell; Cic., *Orat.*, 15.

[80] *Od.*, I, 337; Plut., *Erot.*, p. 759 B; Pínd., *Nem.*, IV, 2 y ss., etc. Confróntese A. Setti, «La memoria e il canto», *Studi ital. filol. class.*, *n.s.*, vol. XXX, 1958, p. 161 y ss., y G. Lanata, *Poetica pre-platonica*, Florencia, 1963, p. 16.

[81] Musa, *Thelxinoé*, según Aratos, citado por Tzetzès, *In Hes. Op.*, p. 23, Gaisford = *Anecdota oxoniensia*, IV, pp. 424-425, ed. Cramer. Cfr. Cicerón, *De natura deor.*, II, ed. Pease, 1958, pp. 1100-1101. Sirena, *Thelxinoé*, ap. *Schol. in Apoll. Rodas*, IV, 892; Eust., p. 1709, 45. Sobre la parentela de las Musas y las Sirenas, cfr. Apol. Rodas, *Argon.*, IV, 892-896.

[82] Cfr. *Od.*, XII, 39-46; 184-193. Cfr. por último, sobre las Sirenas, K. Marot, *Die Anfänge der griechische Literatur*, «Ungarische Akademie der Wissenschaften», 1960, pp. 106-211.

[83] Cfr. el retrato del Buen Soberano en Hes., *Teogonía*, 80 y ss.: «dulces palabras», «suaves entonaciones que fluyen de sus labios». Este rey bueno sabe conceder una revancha sin combate, «llevando a la zaga los corazones mediante palabras apaciguadoras» (μαλαχοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν. Sobre πάρφασις, confróntese *infra*, p. 73 y ss.). Cornutus, *Theologia graeca*, 14, dice justamente que la Calíope de Hesíodo es la retórica de bella voz, «gracias a la cual es posible gobernar la ciudad y dirigirse al pueblo, conduciéndolo mediante la persuasión, y no mediante la violencia, hacia aquello que se ha escogido...». En el juicio de Orestes, Atenea hace mención de la buena *Peithô*: «si sabes respetar la Persuasión santa, que a mi palabra da su mágica dulzura, ve, permanecerás aquí» (Esq., *Eum.*, 885). Cfr. también Paus., I, 22, 3 y Plut., *Quaest. conv.*, IX, 14, 7-70, p. 749 F.

[84] Esq., *Agam.*, 385 y ss.

[85] Esq., *Agam.*, 386.

[86] Esq., *Persas*, 97 y ss.; *Até* es la δολόμητις ἀπάτα (93).

[87] Teognis, 704 (πείσας... αἱμυλίοισι λόγοις). Hay que subrayar en las expresiones ψευδεῖς λόγοι ou αἱμύλιοι λόγοι el aspecto de *pluralidad* que H. Boeder («Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia», *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. IV, Bonn, 1959, p. 90) opone con razón a un aspecto esencial de la *Alétheia*, pero a un aspecto que el pensamiento racional *— y sólo él —* definirá mediante ἁπλοῦς, por oposición a διπλοῦς (cfr. *infra*, p. 142).

[88] Hes., *Teogonía*, 889-890: Zeus engaña (ἐξαπατήσας) a *Métis* con palabras acariciadoras (αἱμυλίοισι λόγοισιν). Sísifo es un maestro en αἱμύλιοι λόγοι (Teognis, 704), como Ulises (Sof., *Ajax*, 389). Calipso recurre a μαλαχοῖσι χαὶ αἱμυλίοισι λόγοις con el fin de que Ulises olvide Itaca (*Od.*, I, 56). Pero los αἱμύλιοι λόγοι (con los ψεύδεα y el ἐπίχλοπον ἦθος) se hallan más particularmente bajo el patronato de Hermes el nocturno, el astuto (Hes., *Trab.*, 78) que los deposita en el seno de Pandora, el ἀπάτη de Zeus. (Cfr. también *Trab.*, 373-374: μηδέ γυνὴ ἐξαπατάτω αἱμύλα χωτίλλουσα.) Sobre las relaciones entre αἱμυλία y χάρις, cfr. Plut., *Numa*, VIII, 19 (a propósito de un rey) y Filodemo, *Volum. rhetorica*, ed. Sudhaus, II, p. 77 (alusión a Ulises).

chamente articulada a *Alétheia*, se relaciona con potencias negativas que pertenecen a la especie de *Lethé*.[89]

En el plano mítico, la ambigüedad de *Peithô* puede discernirse particularmente bien, en la relación que esta potencia mantiene con otras fuerzas religiosas sometidas a la misma ambigüedad. En el pensamiento mítico, *Peithô*, «que jamás ha sufrido un rechazo»,[90] es asociada, en compañia de *Pothos* y de *Himeros*, a *Afrodita*,[91] la diosa de «sutiles pensamientos» (αἰολόμητις). Ésta puede engañar a voluntad a los hombres mortales y a los dioses inmortales; por esta razón tienen el papel principal en el célebre «Engaño de Hera».[92] Cuando Hera quiere que nazca en Zeus el deseo amoroso para sumirlo en dulce sueño, no cuenta sólo con la potencia de su propia *Charis*, que se manifiesta en su cuerpo lavado con ambrosía, en el resplandor del oloroso y brillante aceite, en los cabellos peinados, «las bellas y divinas trenzas», en el vestido de Atenea, las joyas, el velo, los pies lucientes. Para volver invencible este cuerpo cargado con todas las potencias de vitalidad, suplica Hera a Afrodita que le conceda «ternura» y «deseo»[93] mediante los cuales doma tanto a mortales como a inmortales; le pide el «encanto» todopoderoso que le permitirá, según ella —encubriendo el objetivo en su manejo—, «adular mediante las palabras»,[94] convencer a los corazones de Tétis y Océa-

[89] Cfr. Hes., *Teogonía*, 224 y 227: Ἀπάτη y Λήθη son ambos hijos de Noche. Sobre *Lethé*, véase W. Kroll, *s.v. Lethé*, *R.-E.* (1925), c. 2141-2144.
[90] Esq., *Supl.*, 1040-1041.
[91] Esq., *Supl.*, 1037. Desde su nacimiento, tiene Afrodita por compañeros a Ἔρως e Ἵμερος: su privilegio, «son los parloteos de jovencitas (παρθενίους τ' ὀάρους), las sonrisas (μειδήματα), los pequeños ardides (ἐξαπάτας); el suave placer (τέρψιν τε γλυχερήν), la ternura (φιλότητα) y la dulzura (μειλιΧίην)» (Hes., *Teogonía*, 201-206). La función de Afrodita consiste en πεπιθεῖν φρένας y ἀπατῆσαι (*Himno hom. Afrodita*, 33); todos los dioses temen sus ὀάρους χαὶ μήτιας (*Ibid.*, 249). Nonnos, *Dionys.*, XXXIII, 111 y ss., ed. Keydell, le pone por compañeros a *Charis*, *Peithô* y *Pothos*, y habla de sus λάθρια... ἔργα (XXXIV, 268). Plut., *Eróticos*, p. 758 c, ed. Flacelière, lo asocia a las Musas, a las Carites, a *Erôs*.
[92] *Il.*, XIV, 160 y ss.
[93] *Il.*, XIV, 198.
[94] *Il.*, XIV, 208: ἐπέεσσι παραιπεπιθοῦσα φίλον χῆρ. En este pensamiento mítico,

no «a los que obstinadas rencillas privan desde hace tiempo del lecho y del amor».

Para esta obra de persuasión, la Afrodita «que ama las sonrisas»,[95] desata de su seno el ceñidor bordado con dibujos variados, donde residen todos los encantos: «Están la ternura (φιλότης), deseo (ἵμερος), conversaciones amorosas (ὀαριστύς) con propósitos seductores (πάρφασις) que confunden el corazón de los más sabios».[96] Toda la escena se desarrolla bajo el signo de la buena *Peithô*, la cual acompaña a una Afrodita que es «toda sonrisas, parloteos de jovencita, pequeños ardides»,[97] y bajo éste, conjugado con la acariciadora *Apaté*, el del engaño del «suave placer, de la ternura y la dulzura».[98] Pero a la trama positiva que se asocia a Afrodita, la mujer sonriente, la palabra de seducción, *Peithô* y *Apaté* bajo su benéfico aspecto, responde una trama negativa en la que cada uno de estos términos posee su correspondiente negativo dentro del mismo pensamiento mítico. A la *Apaté* de Afrodita se opone otro *Engaño*, criatura de la Noche, una potencia negativa que es hermana de *Lethé* y de las «palabras de engaño»[100] (λόγοι ψευδεῖς).[99] Ahora bien, las «palabras de engaño»[100] que son el reverso de las «conversaciones amorosas» se hallan bajo el patronato de Hermes el nocturno, maestro de la *Peithô* de «astucia» (δολία),[101] aspecto negativo de la Afrodita *Pei-*

la retórica y la seducción amorosa no están diferenciadas: la misma *Peithô* juega en ambos planos.
[95] *Il.*, XIV, 211 (φιλομμειδής).
[96] *Il.*, XIV, 216; Nonnos, *Dionys.*, XXXI, 26 y ss., ed. Keydell, ha trabajado sobre el tema de los «engaños de Hera» con un sentido muy firme de las connotaciones míticas y de las afinidades de vocabulario. Cfr. también VIII, 113, igualmente valioso.
[97] Hes., *Teogonía*, 205.
[98] Hes., *Teogonía*, 206.
[99] Hes., *Teogonía*, 224, 227, 229.
[100] Hes., *Trab.*, 77-78: ψεύδεά θ' αἱμυλίους τε λόγους χαὶ ἐπίχλοπον ἦθος. Confróntese *Teogonía*, 229, y *Trab.*, 789 (ψεύδεά θ' αἱμυλίους τε λόγους χρυφίους τ' ὀαρισμούς); Esopo, *fab.*, 111 y 112.
[101] Esq., *Coéf.*, 726-728: Πειθὼ δολία y Ἑρμῆς Χθόνιος Νύχιος. Cfr. Cl. Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, París, 1959, p. 162 y ss. En los versos 815-816, Hermes pronuncia la palabra invisible (ἄσχοπον ἔπος) «que

thô;[102] y son estas mismas «palabras de engaño»[103] las que Hermes otorga a Pandora, mujer fatal, maléfica, sombra de la mujer de «suave placer».[104]

+	Afrodita	Luz	Conversaciones amorosas	Mujer benéfica	*Pheitô* suave	*Apaté* seducción
-	Hermes	Noche	Palabras de engaño	Mujer maléfica	*Peithô* violenta	*Apaté* duplicidad

En tanto que es *Peithô* o *Apaté*, la palabra es en el pensamiento mítico una potencia doble, positiva y negativa que, en este plano, es perfectamente análoga a otras potencias ambiguas. Hay

expande por lo ojos las sombras de la Noche». Ulises ποιχιλόμητις la emplea de la misma manera: ἀλλά μοι ἄσχοπα χρυπτά τ' ἔπη δολερᾶς ὑπέδυ φρενός (Sóf., *Filoct.*, 1111-1112). Sobre las relaciones de Hermes y la Noche, el *Himno hom. a Hermes* es bastante explícito: la noche es el dominio de Hermes, el de sus obras y su forma de inteligencia. Otra prueba de que Hermes es, en efecto, el «negro» es que según los *Paroem. graeci*, II, p. 184, la expresión «un Hermes blanco» (λευχός) aplicábase a aquellos que no eran capaces de ocultar sus malos actos.

102 En el culto, Hermes es frecuentemente asociado a Afrodita (Plut., *Conjug. praecept.*, 138 C): a Cilene (Paus., VI, 26, 5), a Argos (Paus., II, 19, 6), a Megalópolis (a una Afrodita Μαχανῖτις, «tejedora de astucias» de las que Paus., VIII, 31, 6, explica el epíteto mediante las astucias de las que tanto en acciones como en palabras se hace responsable la diosa), en Atenas (con una Afrodita ψίθυρος y un Eros ψίθυρος, según Harpocration, *s.v.* ψιθυριστής). Según Arist., *La paz*, 456, está asociado a Afrodita, *Peithô*, a las *Cárites* y a las *Horas* (confróntese Eitrem, *s.v. Hermes R.-E.* [1912], c. 760-761). Nonnos, *Dionys.*, VIII, 221 hace de *Peithô* la esposa de Hermes. Dejamos aquí a un lado el problema de los aspectos negativos de Afrodita y el de los aspectos positivos de Hermes.

103 Hermes mantiene estrechas relaciones con el *logos*, que Platón ha definido en el *Cratilo*, 407 E-408 A (cfr. Plut., *De aud.*, 44 E, donde la asociación de Hermes con las Carites está justificada por el carácter χεχαρισμένον y προσφιλές del *logos*), pero que parecen delimitar la definición del *logos* en la retórica de Gorgias y algunos de sus aspectos, como la *psicagogia* o la imagen del aguijón de *Peithô*.

104 Hes., *Trab.*, 77-78. Pandora es el «engaño» de Zeus: el producto de su *métis*, «trampa de abruptos bordes y sin salida» (83). Toda la *métis* de los dioses contribuye a hacer de ella la forma más acabada de la *métis*: Hefestos

de algún modo una equivalencia entre ellas: la palabra ambivalente es una mujer; el dios Proteo, un abigarrado tejido. En un pensamiento poético que es sensible a estas asociaciones míticas, su memoria está atestiguada: Píndaro «compara» su poema a una mitra lidia «bordada por entero de armonías».[105] El poema es, en efecto, como dirá más tarde Dionisio de Halicarnaso,[106] un precioso tejido que nace de la mano del poeta cuando reúne varias lenguas en una sola, la noble y la simple, la extraordinaria y la natural, la concisa y la desarrollada, la dulce y la mordaz. Pero el abigarrado tejido donde se entrelazan armoniosamente los contrarios es, en cuanto tal, semejante a Proteo, dios múltiple y tornadizo, que es agua, fuego, árbol y león, que reúne todas las formas en una sola.[107] De la misma manera, la seducción de la palabra poética que se expresa mediante «los placeres del canto, las medidas y los ritmos» es análoga a la seducción que ejerce una mujer con el «encanto de su mirada» (χάρις ὄψεως), con la «dulzura persuasiva de su voz» (φωνῆς πιθανότης), con «la atracción de su belleza corporal» (μορφῆς ἐπαγωγὸν εἶδος).[108] La correlación entre los diversos planos del pensamiento mítico se traduce incluso en hechos de vocabulario: en el «ceñidor bordado» de Afrodita, junto a las «conversaciones amorosas» (ὀαριστύς), se alza *Parphasis*, «propósitos seductores».[109] Ahora bien, también es una potencia que confiere a la palabra del rey de justicia su fuerza de seducción, su po-

le da «un cuerpo bello y amable de virgen»; Atenea le enseña las labores del oficio «que teje mil colores», instrumento de fascinación; Afrodita le da la *Charis*, el *pothos*. Las *Carites*, las *Horas* y *Peithô* completan su obra (60-82).

105 Pínd., *Nem.*, VIII, 15 y ss.

106 Dionisio de Halicarnaso, *Sur le style de Démosthène*, 8, pp. 974-975, Reiske; cfr. M. Egger, *Denys d'Halicarnasse. Essai sur la critique littéraire et la rhétorique chez les Grecs du siècle d'Auguste*, París, 1902, pp. 239-240.

107 Proteo es un dios de *métis* como *Métis*, *Nereo*, *Némesis*, *Tetis*, etc.

108 Plut., *Eróticos*, p. 769 c, observa bien la ambigüedad de estos atractivos: aunque la naturaleza dote así con grandes medios a la que es licenciosa para seducir a sus amantes y arrastrar a la voluptuosidad (πρὸς ἡδονὴν χαὶ ἀπάτην), también los concede a aquella que, para ganar la amistad y la afección de su marido, permanece prudente.

109 *Il.*, XIV, 216. Ulises abundantemente provisto de *métis* también sabe, por

der de ofrecer «un desquite sin combate», llevando a la zaga (παραιφάμενοι) a los corazones mediante «palabras apaciguadoras».[110] Es la misma *Parphasis* que aparece en la VIII.ª *Nemea de Píndaro*: la «compañera de los discursos insidiosos» (αἱμύλιοι μῦθοι), «obrera de astucias», «peste maléfica».[111] Benéfica para el rey de Justicia, es en Píndaro una potencia maléfica: este último la acusa de haber «hecho violencia al resplandor del mérito», de haber intentado «extender la corrompida fama de hombre sin valor». La *Parphasis* es, en este caso, el encanto de Homero (ἁδυεπής),[112] y Píndaro la denuncia como un engaño, una potencia de ilusión: «El arte nos engaña seduciéndonos mediante las fábulas». Para definir esta potencia, que es tanto *Peithô* como *Charis*, habla Píndaro de un desbordamiento de la *Alétheia*: «Los pareceres de los mortales van a veces más allá de la ἀληθές». Este desbordamiento[113] es decepción, *Apaté*. Es el momento en que, bajo la influencia de los «abigarrados engaños», «lo increí-

instigación de las diosas más astutas, μαλαχοῖσ᾽ἐπέεσσι παρφάσθαι (*Od.*, XVI, 286-287 = XIX, 5-6). Sobre Ὀαριστύς y Afrodita, cfr. *supra*, p. 72 e *infra*, páginas 99-100.

[110] Hes., *Teogonía*, 90: μαλαχοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν. La *Parphasis* también desempeña un papel en los medios militares; *Il.*, XI, 793 habla de una «buena» παραίφασις, que viene del ἑταῖρος, Eust., p. 979, 34, la define como una πειθὼ τὴν ἐξ ὁμιλίας.

[111] Pínd., *Nem.*, VIII, 32 y ss. Ajax ha sido abandonado a la *Lethé* mereciendo no obstante (24) la mayor alabanza. Cfr. el empleo de παρφάμεν en *Ol.*, VII, 65; *Pít.*, IX, 42-43. En παράφημι hay la imagen de un camino encubierto, sinuoso, seguido por la palabra, al igual que en la expresión παρέξ εἰπεῖν (cfr. *supra*, página 41, n. 6).

[112] Pínd., *Ném.*, VII, 20-21. El anciano Néstor, λιγὺς ἀγορητής también es calificado de ἡδυεπής (*Il.*, I, 248). En lo que se refiere al poema en tanto que ποιχιλία, a la vez cosa tornasolada, abigarrada y palabra provista de plasticidad, cfr. H. Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen, 1963, pp. 70 y 90 y ss.

[113] En la sociedad Bambara, el «Maestro de la palabra», el hechicero, profiere «palabras tónicas» *(pasaw)*, palabras que suscitan «la fuerza latente que yace en todo aquello que es»; si bien estas palabras (sean *burudyuw* o *balemaniw*) son «embellecimiento», «superación». El hechicero es considerado como un «mentiroso» cuya «existencia es indispensable para crear el entusiasmo, el coraje y la valentía, cualidades todas fundadas en una ilusión: ser más de lo

ble se hace creíble»,[114] en que los «contrarios» tienden a confundirse, trabándose en una síntesis. Entonces, la *Alétheia* queda matizada con valores que alteran su resplandor, su luz: la *Apaté*[115] tiende a recubrirla, la *Lethé* a oscurecerla.

(+)	*Pheitô*	Mujer	Afrodita	=	*Alétheia* y *Lethé*
		Poema = *Parphasis*	Poeta		*Alétheia* y *Apaté*
(–)		Proteo	Rey		*Alétheia* y *Pseudés*

Podemos incluso ser más afirmativos: de hecho, no hay *Alétheia* sin una parte de *Lethé*. Cuando las Musas dicen la «Verdad», anuncian al mismo tiempo «el olvido de las desgracias, la tregua a las preocupaciones» (λησμοσύνην τε χαχῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων).[116] Bajo el efecto de su encanto, del placer que ellas provocan, el mortal escapa del tiempo cotidiano, tiempo de miserias y ajetreo. El olvido le invade: «¿Lleva un hombre el luto en

que se es». Parece distinguirse de otro hechicero que desempeña un papel importante en las sociedades de iniciación y que no dice más que la «verdad» (cfr. D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, París, 1963, páginas 125-146).

[114] Pínd., *Olímp.*, I, 28-34: φάτις ὑπέρ τὸν ἀλαθῆ λόγον δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποιχίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι. Χάρις δ᾽, ἅπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα θνατοῖς, ἐπιφέροισα τιμὰν χαὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστὸν ἔμμεναι τὸ πολλάχις.

Los poetas tienen *metis* (Pínd., *Olímp.*, I, 9; *Nem.*, III, 9). Sobre el carácter *poikilos* del lenguaje, cfr. ahora *Il.*, XX, 248. Plut., *Eróticos*, 759 B, compara las ficciones poéticas (ποιητιχαὶ φαντασίαι) a los sueños de la gente que está despierta: poseen la misma fuerza.

[115] Sobre Ἀπάτη, cfr. M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1954, p. 108 y siguientes, 116 y ss., 126-127, 150-152, 185 y ss., 248-249; P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*², París, 1952, pp. 31-35, 82-85; L. Robert, *Hellenica*, XI-XII, París, 1960, pp. 5-15; Thomas G. Rosenmeyer, «Gorgias, Aeschylus and Apate», *American Journal of Philology*, t. LXXVI, 1955, pp. 225-260. W. Luther, *«Wahrheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum*, Liepzig, 1935, páginas 97-105; Wernicke, *s.v.* Ἀπάτη, *R.-E.* (1894), c. 2670. El doble carácter de Ἀπάτη aparece muy claramente en Hes., *Teogonía*, 205 (ἐξαπάται de Afrodita) y 224 (Ἀπάτη, hija de Noche); también está testimoniado en Esquilo, fr. 601, ed. H.-J. Mette (que habla de una «buena» ἀπάτη). Sobre la relación πειθώ, ἀπάτη, γοητεία, λήθη, véase Plat., *Rép.*, 412 E-413 E.

[116] Hes., *Teog.*, 55 y ss. Por otra parte, las Musas, que dan la Memoria al poeta, pueden también arrebatársela, abandonándolo al Olvido (*Il.*, II, 594-

asume en el mundo griego el papel de los dioses-río de Anatolia y Mesopotamia.[41]

A pesar de todo, no es la única forma de justicia ordálica: existen otras, y entre aquellas que pueden convenir al Anciano, tendríamos que citar al menos la ordalía de la balanza. Su interés es doble: por una parte, es presidida a menudo por un personaje real; por otra, está situada bajo el signo de *Alétheia*. En un estudio sobre el *Trabajo poético de Homero*,[42] Ch. Picard ha demostrado, a propósito de la famosa escena del juicio sobre el Escudo de Aquiles, que un singular error había por largo tiempo equivocado a los comentadores, y en particular a los historiadores del derecho griego. Es sabido que los Ancianos, colocados en círculo, pronunciaban, uno tras otro, su parecer sobre un caso de delito de sangre. «Dos talentos de oro serán para aquel que, entre ellos, emita el fallo más recto».[43] No se trata, de hecho, de una cantidad de metal, sino de una balanza de oro, ya que τάλαντα ha designado en primer lugar, antes que la unidad de cuenta, la balanza o los platos de la balanza.[44] Sin duda alguna, el poeta que ha descrito la obra de arte no la ha tenido ante los ojos y ha confundido τάλαντα, que tiene el sentido de balanza, con la misma palabra, que designa un determinado peso de metal. La balanza de justicia ha desaparecido así de un testimonio muy antiguo. Como lo prueba el *Himno homérico a Hermes*, cuando Zeus preside un juicio, la balanza está allí.[45] Es la misma balanza que Zeus intendente[46] porta en la mano cuando decide la suerte de una batalla[47] o la de un guerrero.[48] El uso de la balanza en los procedimientos jurídico – religiosos nos remite al más remoto pasado de Grecia, a la civilización micénica, donde – lo sabemos por las tablillas – todo era pesado,[49] donde el intendente y la balanza constituían el ojo del rey, su justicia.[50] La copa de Arcesilao de Cirene nos muestra, en pleno siglo VI, una imagen del rey contable: sentado en un trono y revestido con los ornamentos de ceremonia, Arcesilao II vigila la entrada de sus rentas. Ante él se alza una alta balanza en torno a la cual se agolpan sus gentes: asistido por dos funcionarios, el rey averigua si cada uno de los libios ha entregado su tributo de silfion.[51] La función económica

[41] En su conferencia *Sur le Vieux de la Mer chez Hésiode* (*Teogonía*, 233-237), J.-P. Vernant añadía precisiones concernientes al «terrón de tierra» y su utilización en procedimientos «judiciales» de echar a suertes mediante el agua. Citaba en especial el tema del terrón que fue ofrecido a Eufemo por Tritón y arrojado de nuevo al mar (Pínd., *Pít.*, IV, 33 y ss.; Apol. Rodas, *Argon.*, IV, 1547 y ss.), los testimonios de una *traditio per glebam* (Plut., *Quaest. gr.*, 13 y 22), la historia de Perdiccas (Herod., VIII, 137-138), el sorteo de Mesenia (Paus., IV, 3, 4-7, y Apolod., II, 8, 4-5), las modalidades del azar mediante el agua (Plauto, *Casina*, 4, 177 y 5, 258).

[42] Ch. Picard, *Sur le travail poétique d'Homere*, *Mélanges H. Grégoire*, Bruselas, I, 1949, p. 493 y ss.

[43] *Il.*, XVIII, 497-508. Puede econtrarse un excelente comentario de este texto en L. Gernet, «Droit et prédroit en Grèce ancienne», *L'Année sociologique*, 3.ª serie (1948-1949), París, 1951, pp. 71-76.

[44] Ch. Picard, *art. cit.*, p. 494, que remite a A. W. Persson, *BCH*, t. 70, 1946, p. 444 y ss. Sobre el ideograma de la balanza y el problema del talento micénico, cfr. las observaciones de L. Deroy, *Initiation à l'epigraphie mycénienne*, Roma, 1962, pp. 60-61.

[45] *Himno hom. a Hermes*, 324.

[46] *Il.*, XIX, 223 y ss.

[47] *Il.*, VIII, 69.

[48] *Il.*, XXII, 209.

[49] Cfr., por ejemplo, J. Chadwick, «Une bureaucratie préhistorique», Diogène, n.º 26, 1959, pp. 9-23.

[50] Sobre el intendente en la sociedad micénica, cfr. M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne*, I, París, 1958, pp. 187-201.

[51] Planta tuberosa, sobre la cual puede leerse F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, París. 1958, pp. 246-263. Respecto a la copa de Arcesilao seguimos la interpretación del mismo autor (*op. cit.*, pp. 258-261).

[52] Véase en general E. Michon, *Libra*, en el *Daremberg-Saglio-Pottier*, t. III, París, 1904, p. 1222 y ss.; Ch. Picard, *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, París, 1948, p. 290. Numerosas balanzas pequeñas de oro, muy frágiles, han sido halladas en el interior de tumbas en Micenas, Knossos, Argos, etc. Su significación es incierta, si bien pueden ser relacionadas verosímilmente con las representaciones religiosas de las balanzas de la Justicia, las de Zeus justiciero o intendente... Cfr. *Il.*, XVI, 658, habla de la balanza «sagrada» de Zeus (cfr. *Il.*, XXII, 219 y ss.; Teognis, 157 y ss.; Esq., *Supl.*, 402 y ss.; 821-822) Zeus es responsable de la balanza de Justicia, de los τάλαντα Δίχης (*Anthol. Palat.*, VI, 267: Baquil, XVII, 25), cuyo movimiento vertical decide sin remisión. Sobre una representación eventual de Zeus intendente, provisto de la balanza, según vaso chipro-micénico, cfr. M.-P. Nilsson, *Gesch. gr. Rel.*, I², p. 367, n. 1, y

personal» que existen entre Aquiles y su parte de χτήματα. Depositados «en el centro», los bienes propios de Aquiles son, de alguna manera, puestos de nuevo en circulación; pasan a ser «objetos comunes», disponibles para una nueva apropiación personal. Es, muy verosímilmente, el mismo procedimiento el que regula el reparto del botín: cada objeto, tomado por un guerrero en el momento del saqueo, es «puesto en común», es decir, depositado «en el centro». Es allí donde el hombre designado por la suerte[26] —al igual que el vencedor designado por los dioses— vendrá a «recogerlo» (ἀείρειν, ἀναείρειν) bajo la mirada de todos. El gesto de la aprehensión determina el «derecho de propiedad inmutable»[27] del que habla Aquiles.

De esta puesta a disposición, el canto XIX ofrece un notable ejemplo. Cuando Agamenón se retracta públicamente, cuando confiesa que ha sido víctima de Error (Ἄτη), ofrece a Aquiles sus bienes, su «parte en la elección», pero los bienes no son entregados de mano en mano: un procedimiento tal haría que Aquiles quedase obligado ante Agamenón. Se recurre a una formalidad que Ulises propone con la competencia de un árbitro: «Que Agamenón, protector de su pueblo, traiga sus presentes *en medio de la asamblea*» (οἰσέτω ἐς μέσσην ἀγορήν).[28] Procedimiento que Ulises justifica mediante una exigencia de publicidad que, en efecto, es fundamental en este contexto jurídico y en este medio guerrero: «De este modo, todos los aqueos podrán verlo con sus propios ojos y tú tendrás, tú, el alma tranquila».[29] Pero hay otra razón igual de imperiosa, y la continuación del episodio la sugiere claramente. A la invitación de Agamenón, Ulises y los jóvenes χοῦροι del campo aqueo se van a la tienda de Agamenón: «Entonces, tan pronto dicho, tan pronto hecho. De la tienda traen los siete trípodes prometidos, veinte calderos resplandecientes, doce

[26] Sin duda, las partes de honor eran cogidas antes por este o aquel personaje importante. El resto era lo que se echaba a suertes. Aunque este procedimiento no haya sido atestiguado directamente, podemos creer que estaba en uso.

[27] Cfr. *Il.*, IX, 335.

[28] *Il.*, XIX, 173 y ss.

[29] *Il.*, XIX, 174.

caballos, traen también sin dilación siete mujeres diestras en las labores impecables y, en octavo lugar, a la bella Briseida. Ulises pesa un total de diez talentos de oro, después se pone a la cabeza de los jóvenes aqueos y éstos, siguiendo sus pasos, traen los presentes que *depositan en medio de la asamblea*» (χαὶ τὰ μὲν ἐν μέσσῃ ἀγορῇ θέσαν).[30] Tras el gran juramento de Agamenón, que sanciona solemnemente la reconcialiación con Aquiles; sacrificado el verraco, cuyo cadáver arroja Taltibio «al inmenso remolino del mar blanco», la asamblea se disolvió. Es solamente entonces cuando «los magnánimos Mirmidones se apresuran en torno a los presentes»: vienen a recogerlos *al centro de la asamblea*,[31] allí donde Ulises y sus acompañantes los han depositado. Sobre estos objetos, convertidos en «propiedad común» por su puesta ἐς μέσον, ejercen el mismo derecho de toma de posesión que un vencedor sobre el premio puesto en juego. El procedimiento preconizado por Ulises permite, pues, recrear las condiciones de un reparto. Así se lleva a cabo la operación que el mismo Aquiles parece evocar en el canto I, ante las exigencias de Agamenón: «¿Conviene que los hombres traigan de nuevo sus bienes al montón?» (παλίλλογα ταῦτ'ἐπαγειρείν).[32] Agamenón no ha hecho un presente a Aquiles; ha vuelto a poner en circulación los bienes que había acaparado.

Para toda una tradición, poner ἐς μέσον, es poner «en común». «Todo lo que yo sé —escribe en alguna parte Heródoto—, es que si los hombres trajeran al centro sus desgracias domésticas (τὰ οἰχήια χαχά) para intercembiarlas con las de sus vecinos, después de haber examinado bien las desgracias del otro, volvería cada uno a llevarse con alegría lo que hubiese traído».[33] Se trate

[30] *Il.*, XIX, 242 y ss. Es aproximadamente la misma fórmula del canto XXIII, 704, cuando Aquiles deposita los premios de los juegos.

[31] *Il.*, XIX, 277 y ss.

[32] *Il.*, I, 126. En la *Odisea* es donde se afirma muy claramente la oposición de lo *público* y lo *privado* (II, 32; II, 44; III, 82; IV, 314; XX, 264-265, pasajes citados por Chester G. Starr, *The Origins of Greek Civilization*, Nueva York, 1961, p. 336).

[33] Hdt., VII, 152. Encontramos la misma historia, sin alusión al μέσον, en los *Dissoi Logoi*, II, 18 (Diels, *FVS*[7], II, p. 409, 2 y ss.). Cfr. Herodas, II, 90. En el curso de un proceso que le opone a un armador de granos que ha violentado a una

de dejar los bienes en indiviso[34] o de ponerlos en común para proceder a un nuevo reparto,[35] aparece siempre la misma expresión ἐς μέσον. A través de las formas institucionales que están puestas en práctica tanto en la entrega de premios como en el reparto del botín, los valores del centro se disciernen claramente: el centro es a la vez «lo que es común» y «lo que es público».

Con los mismos valores, la expresión ἐς μέσον aparece en otros planos, pero siempre en el mismo contexto social. En las asambleas militares, el uso de la palabra obedece a reglas definidas que confieren a las deliberaciones de la *Ilíada* una forma institucional muy acentuada. Tomar la palabra conlleva dos comportamientos gestuales: avanzar hacia el centro por una parte, y por otra, tomar el cetro en la mano. ¿El deseo es dirigirse a la asamblea? La regla es rigurosa: hay que dirigirse hacia el «μέσον». Cuando Ideo, heraldo de los troyanos, se encaminó hacia las cóncavas naves y encontró allí a los Dánaos, sirvientes de Ares, reunidos en Asamblea cerca de la popa de la nave de Agamenón, no tomó la palabra hasta que se hubo detenido «en medio de ellos».[36] Cuando volvió a Ilión, dio cuenta de su gestión avanzando hacia «el centro» de los troyanos y los dárdanos, reunidos en asamblea.[37] La regla es válida para todo orador: cuando

de sus «hijas», Battaros declara que, si su adversario pide nuevas diligencias en el sumario para el asunto, ya que la víctima es de origen servil (confróntese la introducción de J. Arbuthnot Nairn y de L. Laloy, en la «Coll. Univ. France», París, 1928, pp. 47-48), él se ofrece en su lugar, a condición de que el precio del daño sea depositado ἐν τῷ μέσῳ. Cfr. también Jen., *Econ.*, VII, 26.

[34] Plut., *De amore fraterno*, p. 483 C-E: a la muerte de un padre, Plutarco recomienda a los hijos abandonar el uso y disfrute de los bienes en común (χρῆσον δὲ χαὶ χτῆσιν ἐν μέσω χεῖσθαι χοινὴν χαὶ ἀνέμητον ἁπάντων). Sobre este texto, véase Harry L. Levy, «Property Distribution by lot in Present-Day Greece», *Trans. Proc. Amer. Philol. Assoc.*, t. LXXXVII, 1956, pp. 42-50.

[35] Luciano, *Cronosolon*, 19, t. III, p. 312 Jacobitz. Cfr. Arist. *Asam.*, 602. Pero el sentido de la expresión ha podido perderse bastante pronto, por ejemplo, en Eur., *Ion*, 1284, donde χοινόν hace doble empleo de ἐν μέσῳ.

[36] *Il.*, VII, 383-384.

[37] *Il.*, VII, 417. Se encuentra el mismo procedimiento en otras asambleas militares. Cfr. Jen., *Ciropedia*, VII, 5, 46. En II, 2, 3, se trata también de un ἐς μέσον en relación con el χύχλος χαταχειμένων στρατιωτῶν.

Telémaco toma la palabra en la asamblea, da lugar a la misma fórmula: «se mantuvo de pie en el centro del Ágora» (στῆ δὲ μέσῃ ἀγορῇ).[38] Cuando algún personaje no sigue la regla, el poeta lo señala como una excepción. Se da este caso en el canto XIX, cuando a las palabras de reconciliación pronunciadas por Aquiles, Agamenón responde «desde su sitio, sin dirigirse al centro de la asamblea».[39] Una vez que el orador ha llegado al centro de la asamblea, el heraldo le pone en las manos el cetro que le confiere la autoridad necesaria para hablar.[40] Las afinidades entre el cetro y el punto central son esenciales; en efecto, mucho más que una «emanación del poder real», el cetro parece simbolizar, en esta costumbre, la soberanía impersonal del grupo. Ahora bien, hablar *en el centro* en las asambleas militares, es hablar si no en nombre del grupo, sí al menos de aquello que interesa al grupo como tal: asuntos comunes, especialmente asuntos militares. Cuando Telémaco da orden a sus voceadores de convocar en el Ágora a los aqueos de Ítaca, el anciano Egipto, superior en edad, se inquieta por ello: «... Nunca hemos tenido asamblea ni consejo desde el día en que nuestro divino Ulises se embarcó en sus cóncavas naves... Henos aquí convocados; ¿por quién?, ¿cuál es la urgencia?, ¿de la armada que retorna va a darnos alguno de nuestros jóvenes o superiores una firme nueva de la que tengan las primicias?, ¿es algún otro interés del pueblo (δήμιον) sobre el que quiera hablar y debatir?».[41] Cuando Telémaco toma la palabra para replicarle, sus primeras palabras son para excusarse de no hablar y debatir sobre la armada o algún otro interés del grupo. Toda la escena muestra que hablar de sus asuntos personales a la asamblea es algo insólito, incluso incongruente. El punto central donde el orador se alza, cetro en mano es, pues, rigurosamente ho-

[38] *Od.*, II, 37 y ss.

[39] *Il.*, XIX, 76-77.

[40] Cfr. *Od.*, II, 37 y ss., y las observaciones sobre el valor del cetro hechas por L. Gernet, *Droit et prédroti*, p. 96.

[41] *Od.*, II, 28 y ss. Sobre la declaración de Egipto y el problema de la convocación de la asamblea, cfr. R. Martin, *Recherches sur l'Agora grecque*, p. 31 y siguientes, donde reconoce un ejemplo de lo que A. Severyns (*Homère, le poète et son oeuvre*[2], Bruselas, 1946, pp. 23-26) llama «anacronismo compuesto».

su corazón novicio ante las preocupaciones, y su alma se consume en la tristeza? Que un cantor, sirviente de las Musas, celebre los grandes hechos de los hombres de antaño o los dioses bienaventurados, habitantes del Olimpo: rápidamente olvidará sus disgusto, de sus pesares no volverá a acordarse».[117] Lo que para el poeta es memoria, es olvido para otro. La palabra del poeta es como el canto de las Sirenas,[118] hermanas de las Musas; su potencia de olvido es semejante a la que defiende Zeus de Fidias: «En su presencia, olvida el hombre todo lo que la vida humana trae consigo de sufrimientos y terrores»;[119] actúa a la manera de la droga que Helena arroja en una cratera, «calma los dolores, la cólera, suprime todos los males».[120] ¿Cuál es la naturaleza de este Olvido? Ya no es la potencia negativa, Criatura de la Noche, la que se opone a la *Alétheia* luminosa. *Lethé* no es aquí la espesa oscuridad; es la sombra, la sombra que siluetea la luz, la sombra de *Alétheia*. Es preciso distinguir dos especies de Olvido que son, entre sí, como los gemelos *Thanatos* e *Hipnos*: si el primero es *ne-*

600). Para un estudio más agudo y sistemático de *Lethé* habríamos de tener en cuenta todos los análisis de H. Boeder, «Der frühgriechische Vortgebrauch von Logos und Aletheia», *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. IV, Bonn, 1959, pp. 82-112, y el juego sutil de apertura y cierre que se desarrolla en la complementariedad de λήθη y de ἀλήθεια, advirtiendo no obstante, la diferencia de nivel de pensamiento entre los valores de *Lethé*, potencia mítica, y los valores de olvido (o de λανθάνω) en la textura del λόγος.

[117] Hes., *Teog.*, 98-113. Cfr. Pínd., *Nem.*, X, 24; *Pít.*, I, 6 y ss.; *Nem.*, VIII, 49-50; *Ol.*, VIII, 72, Baquil., V, 7. Cfr. *Il.*, 281-282: *Lethé* provocado por un personaje calificado de ἐπιχλοπος... μύθων.

[118] *Od.*, XII, 39-54, 157-200. En las sectas filosófico-religiosas y en la tradición neoplatónica, las sirenas serán las ἡδοναί, los placeres carnales y la imagen del Olvido, del sueño, etc., aunque en un contexto de pensamiento diferente por completo (cfr., por ejemplo, P. Courcelle, «Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin», *Rev. ét. anciennes*, t. XLVI, 1944, pp. 73-93). Sobre las Sirenas, véase K. Marot, *Die Anfänge der griechischen Literatur*, «Ungarischen Akademie der Wissenschaften», 1960, pp. 106-187.

[119] Dion Crisóstomo, *Or.*, XII, 51-52. También procura el «dulce sueño».

[120] *Od.*, IV, 220 y ss. También la retórica es una τέχνη ἀλυπίας ([Plut.], *Vita X Orat.*, 1, p. 833 *cap.* Diels, *FVS*[7], II, p. 336, 35 y ss.). Véase, a propósito de este testimonio, el estudio de C. Diano, «Euripide auteur de la catharsis tragique», *Numen*, t. VIII, 1961, pp. 117-141.

gro y tiene «un corazón de hierro, un alma de bronce, implacable, en su pecho», el segundo, Sueño, es *blanco* «tranquilo y dulce para los hombres».[121] Al Olvido-Muerte se opone el Olvido-Sueño, al Olvido negativo responde el Olvido positivo. La palabra cantada que calma las «ineluctables preocupaciones» (μοῦσα ἀμηχανέων μελεδώνων) contiene, dice Apolo, tres placeres: «Alegría, Amor y dulce sueño».[122] El buen olvido es el sueño que se apodera del águila de Zeus, la «sombría nube», el «suave broche de los párpados»;[123] el sueño aplanador que hace olvidar a Ares el áspero hierro de las lanzas,[124] el sueño que vierten los cantos y el vino.[125] Ya no es *Lethé* el hijo de la Noche, sino la madre de las Cárites,[126] de las «visiones brillantes»,[127] del júbilo de los banque-

[121] Hes., *Teogonía*, 758-766; Paus., V, 18, 1, a propósito del cofrecillo ofrecido por Cípselo donde nos hace saber que los gemelos tienen los pies torcidos. *Hipnos* es un dios doble, ambiguo (Alexis, *Hypnos*, II, 385 K, según Aten., 449 D). Desempeña un papel muy importante en la ἀπάτη de Hera (*Il.*, XIV, 231 y siguientes); está enamorado de Πασιθέη, una de las Cárites (269 y 276), confróntese Marie C. Van der Kolf, *s.v. Pasithea*, *R.-E.* [1949], c. 2089-2090; es asociado a *Lethé* y a las Musas (Paus., II, 31, 3).

[122] *Himno hom. a Hermes*, 447-449. Los tres placeres son εὐφροσύνη, ἔρως, ἥδυμος ὕπνος.

[123] Pínd., *Pít.*, I, 6 y ss.

[124] Id., *ibid.*, 10 y ss. Olvido, Sueño y Silencio son inseparables (cfr. *Od.*, XIII, 92; *Il.*, III, 120, etc.).

[125] Sobre el vino y el Olvido, cfr. Alceo, fr. 346, Lobel-Page. Oponiéndose a esto, Alceo dirá (cfr. 366, Lobel-Page): Οἶνος, ὦ φίλε παῖ, χαὶ ἀλάθεα. Como la *Peithô* o la *Apaté*, el vino es, en efecto, cosa ambigua, tan pronto bueno tan pronto malo (Teognis, 873-876). Un aspecto de Dioniso consiste en hacer olvidar las penas (Eur., *Bacantes*, 380 y ss., 423). Sobre la relación entre Dioniso y *Lethé*, cfr. las observaciones de Y. Vernière, «Le "Léthé" de Plutarque», *Rev. ét. anc.*, t. LXVI, 1964, pp. 22-32, al igual que las de W. Uerschels, *Der Dionysoshymnos des Ailios Aristeides*, Diss. Bonn, 1962, p. 46 y ss.

[126] Cfr. *Schol.*, *Il.*, XIV, 276; Eust., p. 982, 47. La misma ambigüedad puede encontrarse en la figura de las Cárites que son las blancas y negras. Han de definirse como todas las demás potencias, por sus afinidades y sus oposiciones: sus afinidades con Hermes tanto como con Afrodita, etc. Sobre las Cárites véanse las observaciones de J.-H. Oliver, *Demokratia, the Gods and the Free World*, Baltimore, 1960, p. 91 y ss. En el plano de la documentación disponemos ahora de Raul Miguel Rosado Fernandes, *O tema das Graças na Poesia Clássica*, Lisboa-París, 1962.

[127] La lira de Hermes es el remedio para su tristeza, su consolación; sus sones

tes y los «efluvios titilantes» (γάνος) que surgen en los pomposos festines.[128] *Lethé* acompaña a Eros y al suave placer de las mujeres.[129]

+	*Tanatos* (negro)	*Noche*
		Lethé (Mômos-Até)
–	*Hipnos* (blanco)	*Lethé (Eros-Afrodita)*
		Cárites

No hay, pues, por un lado *Alétheia* (+) y por el otro *Lethé* (-), si bien se desarrolla entre estos dos polos una zona intermedia en la que *Alétheia* se desliza hacia *Lethé*, y recíprocamente. La «negatividad» no queda, por tanto, aislada, colocada aparte del Ser; constituye un pliegue de la «Verdad», su sombra inseparable.[130] Las dos potencias antitéticas no son, pues, contradictorias, tienden la una hacia la otra; lo positivo tiende hacia lo negativo, que, en cierto modo, le «niega», aunque no pueda sostenerse sin él.

hacen surgir una floración de brillantes visiones (Sóf., *Lim.*, 317-323).

[128] Sobre el γάνος, cfr. Eur., *Bac.*, 261, 383. En su *Dionysos* (París, 1951, p. 27 y ss.) H. Jeanmaire ha observado la asociación, en la noción de γάνος, de las «ideas de resplandor y centelleo, de humedad vivificante, de alimento suculento y de gozo» (cfr. ahora su tesis, *Couroi er Courètes*, Lille, 1939, páginas 436-437). Comparemos lo anterior con el procedimiento de γάνωσις, utilizado en la estatuaria griega para dar a las estatuas el resplandor y el brillo de un cuerpo vivo (cfr. Ch. Picard, *Manuel d'archéologie grecque, Sculpture*, I, *Période archaïque*, París, 1935, p. 210 y n. 2).

[129] Cfr. Plut., *Eróticos*, p. 750 A, y Safo, fr. 16, 11 ed. Lobel-Page. En el mismo diálogo (*Eróticos*, p. 764 B y ss.) desarrolla Plutarco los mitos «egipcios», en los que el Amor celeste se opone al Sol, otra forma del amor: si bien éste trastorna con parálisis nuestra memoria y fascina nuestro espíritu mediante el placer, el verdadero Amor es fuente de memoria. Estas variaciones mítico-filosóficas vienen naturalmente a injertarse en determinados temas del pensamiento mítico. Sobre el sueño «amoroso», cfr., por ejemplo, *Od.*, XI, 245. En otro plano de pensamiento, Plotino juega con un valor doble del olvido: tan pronto desatención, recuerdo sensible, sueño, que separan de lo inteligible (III, 6, 5; IV, 4, 2-8), tan pronto verdadero olvido que permite el paso de lo sensible a lo inteligible (IV, 3, 32; IV, 4, 1). Respecto a este último punto seguimos a R. Schaerer, *Le héros, le sage et l'événement*, París, 1965, pp. 193-194. Sobre los problemas de la memoria plotiniana, cfr. Edward W. Warren, «Memory in Plotinus», *Classical Quarterly*, 1965, pp. 252-260.

[130] En su estudio sobre «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», *L'Homme*, t. III, 1963, nº 3, p. 48 (= *M. P.*, p. 140), J.-P. Vernant se entrega a un extenso análisis de esta complementariedad, y observa, a propósito de la polaridad, que «es un trazo tan fundamental de este pensamiento arcaico, que se halla en el interior mismo de la divinidad del hogar, *como si necesariamente una parte de Hestía perteneciera ya a Hermes*» (el subrayado es nuestro).

Se trata, pues, de matizar las afirmaciones precedentes y mostrar que ni el rey de Justicia, ni el poeta son pura y simplemente «Maestros de Verdad», si bien su *Alétheia* está siempre franjeada por *Lethé*, doblada de *Apaté*. El Anciano del Mar parecería ser la «Verdad» misma; ahora bien, Nereo, como Proteo, al igual que otras divinidades marinas, es también un dios-enigma: cuando Heracles quiere interrogarle, se oculta, se convierte en agua, en fuego, toma mil formas, es tornadizo, inasequible.[131] No es un caso insólito. Piteo es ese rey de justicia al que la imaginación mítica representa en el ejercicio de su función judicial y que pasa por gozar de un gran saber mántico, si bien está también estrechamente asociado a las Musas en cuyo templo —se dice— ha enseñado «el arte de las palabras» (λόγων τέχνην);[132] él es el inventor de la «retórica», arte de persuasión, arte de decir «palabras engañosas, semejantes a la realidad». El tipo del rey-juez, asociado a las Musas y experto en persuasión, es, por otra parte, una de las figuras dominantes del prólogo de la *Teogonía* hesiódica. Cuando Hesíodo celebra la soberanía humana, estrechamente articulada a la potencia soberana de Zeus, dibuja el retrato del rey ideal que otorga justicia en rectas sentencias; este rey ha recibido de las musas un don de palabra: «de sus labios no corren más que dulces palabras», «su lengua es suave rocío». Si sabe decir la *Alétheia*, tal y como conviene a un rey de justicia, sabe también encantar, seducir, como el poeta, y, como él, «ofrecer un desquite sin combate», «llevando a la zaga a los corazones me-

[131] Ferecides, según Jacoby, *F Gr Hist.*, 3 F 16 a.

[132] Paus., II, 31, 3-4; cfr. Hermóg., ap. *Rhetores graeci*, t. IV, p. 43 Walz.

diante palabras apaciguadoras».[133] Maestro de «verdad», también conoce el arte de engañar. La misma ambigüedad ilumina los sueños que parecían poner en contacto con la única *Alétheia*: en el oráculo de Anfiaraos, «Verdad» está acompañada de *Oneiros*, pero el Sueño está vestido con un traje blanco colocado sobre un traje negro.[134] Como dice Plutarco, ciertos sueños encierran tanto lo «engañoso y lo abigarrado» (τό ἀπατηλὸν χαὶ ποιχίλον) como lo «simple y lo verdadero» (τό απλοῦν χαὶ ἀληθές).[135] Por esto,

[133] Hes., *Teog.*, 80 y ss. El Rey de Hesíodo opera «cambios», μετάτροπα ἔργα (*Teog.*, 89). Cuando el poeta canta las hazañas de los hombres o de los dioses, cierto es que el efecto es el olvido, pero también παρατρέπειν (*Teog.*, 103). Volveremos a encontrar la misma imágen del cambio en la retórica de Gorgias: ...ἔπεισε. χαὶ μετέστησεν αὐτήν γοητεία (Diels, *FVS*[7], II, p. 291, 2) y γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν (Diels, *FVS*[7], II, p. 292, 11-12). También en los «propósitos» de Protágoras (ap. Plat., *Teeteto*, pp. 116 D-167 D). Estas «obras de rodeo» son esenciales en la retórica: Platón (*Rep.*, 412 E, 413 D) puede darnos la prueba de ello. Por dos veces en este pasaje, tres participios traducen la misma idea fundamental: sucumbir a la *apaté*. En 412 E 6-7, son γοητευόμενοι, βιαζόμενοι, ἐπιλανθανόμενοι; en 413 B 1, χλαπέντες, γοητευθέντες, βιασθέντες. Tres términos homólogos: χλέπτεσθαι forma parte del campo semántico de *Peithô* y de *Apaté* (cfr. *Il.*, XIV, 217; Hes., *Teog.*, 613; *Il.*, I, 132; Pínd., *Nem.*, VII, 23; VIII, 31-34; Hes., *Trab.*, 789; Arist., *Rétor.*, III, 7, 5). La imágen del robo remite al tema mítico de Hermes el ladrón, maestro de los ψευδεῖς λόγοι, Hermes el Nocturno que arroja el *Olvido*. En cuanto a la imágen de la violencia, está estrechamente asociada a la noción de πειθώ (cfr. *supra*, p. 70). Ahora bien, estos tres términos son reducidos por Platón (*Rep.*, 413, B-C) a un común denominador: μεταδοξάζειν. Estar privado, fascinado, violentado, es esencialmente *cambiar de parecer, sufrir un cambio de opinión*. Es sabido, por otra parte, que G. Dumézil, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, «Collection Latomus», vol. XXXI, Bruselas, 1958, p. 21 (= *Latomus*, XIV, 1955, pp. 173-185) ha reconocido en este pasaje platónico una «triada de delitos» de origen indoeuropeo. Sobre la imágen de la Sirena aplicada a Pisístrato. cfr. C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*[2], Oxford, 1961, p. 322. Néstor, rey de Pilos, que es un tipo de rey sabio, es también, y sobre todo, el rey «de dulce lenguaje» (ἡδυεπής: *Il.*, I, 248): «las entonaciones fluyen de su boca más dulces que la miel» (*Il.*, I, 249). Confróntese Joh. Schmidt, *s.v. Néstor*, *R.-E.* (1936), c. 120.

[134] Filostrato, *Imágenes*, I, 17, 3, p. 332, 30 K.

[135] Plut., *De sera numinis vindicta*, 22, p. 566 D (a propósito del oráculo común a la Noche y a la Luna, que no tiene asiento fijo, que vaga por doquier entre

en la isla de los Sueños, *Apaté* se alza frente *Alétheia*.[136] No hay una *Alétheia* mántica sin una parte de *Apaté*; la que encierran los sueños «suaves y engañosos». Desde la *Odisea*, sueños «verídicos» y sueños «engañosos»[137] están estrechamente asociados: éstos salen de la puerta de marfil, trayendo «palabras sin realización» (ἔπε' ἀχράαντα), aquéllos vienen de la puerta de cuerno, «realizando la realidad» (ἔτυμα χραίνουσι).[138] Las mujeres-abeja del *Himno homérico a Hermes* son potencias oraculares que consienten en decir la «verdad», cuando se han alimentado de miel rubia, pero cuando son privadas de ella buscan la confusión, el extraviarse de la vida recta:[139] la *Apaté* oblitera a la *Alétheia*. En el plano ritual, esta ambigüedad puede captarse particularmente bien en la consulta de Trofonios en Lebadia, en donde *Mnemosyné* tiene una función que *Alétheia* posee por otra parte. En efecto, antes de deslizarse por la boca del oráculo, el consultante tiene el cuidado de beber simultáneamente del agua de las dos fuentes, la de *Lethé* como la de *Mnemosyné*. Bebiendo el agua de *Lethé*, se hace semejante a un muerto, pero en virtud del agua de

los hombre, en sueños y apariciones). Sobre un tipo de Sueño δολοπλόχος y φάσματα ποιχίλλουσα, cfr. Nonnos, *Dionys.*, XXIX, 326, ed. Keydell. Sobre el engañoso sueño que asedia a Jerjes, cfr. Hdt., VII, 12 y ss. Es él, sin duda, el que aparece bajo la forma de Ἀπάτη en un vaso de figuras rojas, al lado de Asia, frente a Grecia, que es asistida por los dioses (Baumeister, *Denkmäler*, I, 1885, pp. 408-412).

[136] Luciano, *Hist. ver.*, II, 33, ap. Diels, *FVS*[7], II, p. 337, 10 y ss.

[137] Verso de un poeta anónimo, citado por Plut., *Eróticos*, p. 764 E.

[138] *Od.*, XIX, 562-567. En la imágen del cuerno (χέρας) hay un juego de palabras evidente con χραίνειν; asimismo, la imágen de ἐλέφας remite a un verbo que una glosa de Hesiquio (ἐλεφῆραι ἀπατῆσαι) interpreta mediante «engaño»; verbo que es a menudo comparado, a justo título, con los ὀλοφώια, engaños del Anciano del Mar (*Od.*, IV, 410) o de la maga Circe (*Od.*, X, 289; cfr. también XVII, 248).

[139] *Himno hom. a Hermes*, 558. Sobre el problema de los Σεμναί, véase K. Latte, *s.v. Orakel*, *R.-E.* (1939), c. 832; Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, I, 379 y ss.; Allen, Halliday, Sikes, *The homeric Hymns*[2], Oxford, 1936, p. 346 y siguientes; M. Feyel, *Rev. arch.*, 1946, p. 9 y ss.; P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, París, 1950, pp. 60-64; H. Jeanmaire, *Dionysos*, París, 1951, pp. 190-191.

Mnemosyné, que es antídoto de la primera, conserva el privilegio de acordarse de lo que ha visto y oído y, en consecuencia, adquiere la facultad de ver y oír en un mundo en el que el mortal ordinario ni ve ni oye más. El iniciado de Trofonios tiene desde entonces el mismo estatuto, doble y ambiguo, que aquellos hombres excepcionales, los adivinos Tiresias y Amfiaraos, «vivos» en el mundo de los muertos, provistos de una «memoria» en el mundo del olvido.[140]

El mundo divino es fundamentalmente ambiguo. La ambigüedad matiza a los dioses más positivos: Apolo es el Brillante (Φοῖβος), pero Plutarco observa que, para algunos, es también el Oscuro (Σχότιος) y que, aunque para unos las Musas y la Memoria están a su lado, para otros son Olvido (Λήθη) y Silencio (Σιωπή).[141] Los dioses conocen la «Verdad», pero también saben engañar,[142] mediante sus apariencias, mediante sus palabras. Sus apariencias son trampas tendidas a los hombres, sus palabras siempre enigmáticas, esconden tanto como descubren: el oráculo se «muestra a través de un velo como una joven desposada».[143] A la ambigüedad del mundo divino responde la dualidad del humano; hay hombres que reconocen la aparición de los dioses bajo las apariencias más desconcertantes, que saben oír el sentido oculto de las palabras, y, después, están todos los demás, los

[140] En el mundo invisible en que el espíritu humano se halla sumergido por el Olvido (cfr. *Il.*, XXII, 387-390), algunos tienen el privilegio de guardar todo en la memoria, así Tiresias (*Od.*, X, 493-495) o Anfiarao (Sóf., *El.*, 841). El caso de Etálida es también excepcional (Apol. Rodas, *Argon.*, I, 640 y ss.).

[141] Plut., *De E ap. Delph.*, p. 394 A. Apolo es el *recto*, lo que no le impide ser también el *oblicuo*.

[142] Esta ambigüedad de los dioses griegos es ampliamente analizada por Cl. Ramnoux, *Mythologie ou la famille olympienne*, París, 1962, *passim*. Sobre el problema teológico de los dioses que engañan, cfr. K. Deichgräber, *Der Listensinnende Trug des Gottes*, Göttingen, 1952, pp. 108-141.

[143] Esq., *Agam.*, 1178-1179. Al comienzo de *Agamenón* (vv. 36-39), el vigilante pronuncia unas palabras enigmáticas: «pero yo hablo a aquellos que saben; para los demás, expresamente, yo olvido (λήθομαι)». Sobre la ambigüedad de los oráculos, véase R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, París, 1956, pp. 48-50, 153-154, 198, 254-255, y W.B. Stanford, *Ambiguity in Greek Literature. Studies in Theory and Practice*, Oxford, 1939, p. 120 y ss.

que se dejan llevar por el disfraz, aquellos que caen en la trampa del enigma.[144]

Son las Musas[145] las que, en el prólogo de la *Teogonía*, hacen la más destacada profesión de ambigüedad: «Sabemos decir muchas cosas engañosas (ψεύδεα), semejantes a realidades (ἐτύμοισιν ὁμοῖα), pero también sabemos, cuando así lo deseamos, decir las cosas *verídicas* (ἀληθέα)».[146] Las Musas saben decir la *Alétheia* y la *Apaté*, que se asemeja, hasta el punto de confundirse, a la *Alétheia*. La fórmula es notable, en primer lugar porque representa un estadio intermedio entre el plano mítico, el de la doble *Apaté*, y el plano racional, el de *alethés* y *pseudés*; en segundo lugar porque traduce igual de bien la ambigüedad del engaño como el engaño de la ambigüedad. En el fenómeno de *Apaté* hay la idea fundamental de una presencia en la ausencia y, complementariamente, la de una ausencia en la presencia:[147] la *psyché* de Patroclo le es en todo «semejante», pero cuando Aquiles quiere asirla, no atrapa sino al vacío. Patroclo está allí, Aquiles lo ve, y, al mismo tiempo, no está allí: Aquiles lo sabe.[148] Este carác-

[144] Cfr. Sóf., *fr.* 704 N².

[145] Las Musas a las que da a luz Μνημοσυνή para que sean la λησμοσύνη de los mortales.

[146] Hes., *Teogonía*, 27-28. Este texto, comentado con mayor frecuencia que los demás en el sentido de un conflicto entre Hesíodo y la poesía homérica, desempeña un papel importante en el reciente trabajo de S. Accame «L'Invocazione alla Musa e la *Verità* in Omero e in Esiodo», *Riv. di Filol. Instruz. Classica*, 1963, pp. 257-281; 385-415, que descubre en él el punto culminante de una «crisis» que la intuición poética conoce en la conciencia de los griegos desde la *Ilíada*. Pero el problema de la ambigüedad de la palabra no ocupa ningún lugar en estas páginas. Para otras referencias, cfr. G. Lanata, *Poetica preplatónica*, Florencia, 1963, pp. 24-25.

[147] En sus conferencias (1963) en la École des Hautes Études, J.-P. Vernant ha desarrollado extensamente la importancia de una categoría psicológica de lo *doble* para dar cuenta de varios aspectos del pensamiento griego. Cfr. ahora ID., *Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le colossos*, *M. P.*, París, 1965, pp. 251 y ss.

[148] *Il.*, XXIII, 65-107. Cfr. la definición de las φαντασῖαι por Quint., *Inst. Orat.*, VI, 2, 29: Quas φαντασίας Graeci vocant (nos sane visiones appellemus) per quas imagines rerum *absentium* ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac *praesentes* habere videamur.

ter falaz de lo ambiguo es lo que intenta expresar la fórmula: «Las cosas engañosas semejantes a la realidad» (ψεύδεα... ἐτύμοισιν ὁμοῖα). Desde la *Odisea*, ha definido esta fórmula la potencia de la «retórica», tanto la de Ulises como la de Néstor,[149] ambos maestros en *metis*. Los *Dissoi Logoi* recurren a la misma fórmula para especificar la tragedia y la pintura: el mejor en ambas *technai* es «aquel que sabe engañar (ἐξαπατᾶν) haciendo cosas que son para la mayoría semejantes a la verdad (ὅμοια .. τοῖς ἀληθινοῖς ποιέων)».[150] En todas estas expresiones, el paso de *Alétheia* a *Lethé* se traduce en términos de «semejanza», noción casi racional, ya que, aunque a determinado nivel el pensamiento griego arcaico plantea una verdadera equivalencia, o al menos una suerte de «participación», entre los dos términos de la comparación,[151] tiende cada vez más hacia una teoría fundamental, la de la *mímesis*.[152] En la expresión ψεύδεα... ἐτύμοισιν ὁμοῖα, el carácter ambiguo de lo falaz queda muy claramente señalado, pues los ἔτυμα son las mismas realidades que los ἀληθέα y que, al mismo tiempo, los ψεύδεα se funden mediante el juego de la semejanza en los ἀληθέα; pero, a la vez, la ambigüedad que el pensamiento mítico no analiza, porque le es consustancial,[153] cons-

[149] *Od.*, XIX, 203: ἴσχε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα; Teognis, 713: οὐδ' εἰ ψεύδεα μὲν ποιοῖς ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Es la misma fórmula que Dionisio de Halicarnaso, I, p. 30, 13, ed. Usener-Radermacher, emplea para definir el arte de Lisias.

[150] *Dissoi Logoi*, III, 10, ap. Diels, *FVS*[7], II, p. 410, 29-411, 2. Sobre la tragedia y la ἀπάτη, cfr. Thomas G. Rosenmeyer, «Gorgias, Aeschylus, and *Apate*», *Amer. Journ. Philol.*, t. LXXVI, 1955, pp. 225-260. Para Platón, una respuesta ambigua es «trágica» (*Menón*, p. 76 E); lo «trágico» es del orden de lo «engañoso» (ψεῦδος) (*Crat.*, p. 408 C).

[151] Cfr. A. Rivier, *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide*, Lausana, 1952, en particular p. 51 y ss.

[152] Cfr. H. Koller, *Die Mimesis in der Antike*, Berna, 1954. Sobre la diferencia entre ὁμοῖα y ἐοιχότα, véase A. Rivier, «Sur les fragments 34 et 35 de Xénophane», *Rev. Philol.*, t. XXX, 1956, p. 51, n. 7, que insiste (pp. 51-52) en la distancia que separa la expresión de Jenófanes (fr. 35) a la de Hesíodo (Teog., 27-28).

[153] Se encontrarán buenos ejemplos de ello en L. Renou, «L'ambiguïté du vocabulaire du Rg-Veda», *Journal Asiatique*, t. CCXXX, 1939, pp. 161-235.

tituye aquí el objetivo de un análisis racional que procede en términos de imitación, de *mímesis*. Entre la potencia religiosa *Apaté* y estas fórmulas, en las que *Pseudés* es semejante a *Alethés*, hay toda la distancia que separa a una noción de «doble», como la de εἴδωλον, de una representación figurada, pura «imagen», tal y como la concibe la época clásica.[154] Se encuentra así prefigurada, en un pensamiento extraído del fondo mítico en el que tiene sus raíces, la fórmula del *Cratilo*: el logos es «cosa doble» (διπλοῦς): *alethés* y *pseudés*.[155]

Ambigüedad	Reyes	Sueños	Musas	Logos
Alétheia y *Apaté*	Nereo *alethés* y Dios *de metis*	*Alétheia* y *Sueño* { blanco / negro }	*Alétheia* y *pseudea* (*-étumoisin homoia*)	*Alethés* y *Pseudés*

Dos conclusiones pueden extraerse de esta ambigüedad fundamental: por una parte, el «Maestro de verdad», es también un maestro de engaño. Poseer la verdad es también ser capaz de engañar; por otra parte, las potencias antitéticas *Alétheia* y *Lethé* no son contradictorias: en el pensamiento mítico, los contrarios son complementarios.[156] A nivel de un problema particular, comprobamos un rasgo general para una lógica del mito.

[154] Cfr. J.-P. Vernant, *M. P.*, pp. 251-264.

[155] Platón, *Cratilo*, 408 c.

[156] En su estudio sobre «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», *L'Homme*, t. III, 1963, n.º 3, p. 28 y ss., 48 y ss. (= *M. P.*, p. 117 y ss., p. 140 y ss.), J.-P. Vernant ha mostrado cómo, en el panteón griego, la complementariedad de las dos divinidades «supone, en cada una de ellas, una oposición o una tensión interior que confiere a su personaje de dios un carácter fundamental de ambigüedad». Pero sobre la complementariedad en el pensamiento religioso, hemos de remitirnos a G. Dumézil, a cada uno de sus libros, y más particularmente a *Mitra-Varuna*[2], París, 1948, y *Les dieux des Indo-Européens*, París, 1952.

El análisis de la «ambigüedad» exigiría ser prolongado en todas sus direcciones según el método definido por Cl. Lévi-Strauss, «La Structure et la Forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp», *Cahiers de l'Institut*

Alétheia está, pues, en el centro de una configuración que organiza la oposición mayor de Memoria y de Olvido. A esta pareja fundamental responden parejas particulares como Alabanza y Desaprobación, o más generales, como Día y Noche. Pero en el plano de la palabra mágico-religiosa, donde funciona la oposición de *Alétheia* y de *Lethé*, la *Alétheia* está articulada a la *Diké* y a dos potencias complemetarias, *Pistis* y *Peithô*. Mediante esta última se insinua la ambigüedad que tiende un puente entre lo positivo y lo negativo. A nivel del pensamiento mítico, la ambigüedad no presenta problemas, ya que todo este pensamiento obedece a una lógica de la contrariedad cuya ambigüedad es un mecanismo esencial. Pero si encontramos, en Hesíodo por ejemplo, una suerte de traducción conceptual de la ambigüedad, es porque la ambivalencia comienza a «ser problema» en un pensamiento que, sin ser ya mítico, aún no es racional, un pensamiento de algún modo intermedio entre la religión y la filosofía. Por definición, la palabra es un aspecto de la realidad; es una potencia eficaz. Pero la potencia de la palabra no está solamente orientada hacia lo real; está inevitablemente orientada hacia el otro; no hay *Alétheia* sin *Peithô*. Esta segunda forma de la potencia de la palabra es peligrosa, ya que puede ser la ilusión de lo real. Muy pronto se despertará una inquietud: es tal la seducción de la palabra que puede hacerse pasar por la realidad; el *logos* puede imponer al espíritu humano objetos que se asemejan a la realidad hasta el punto de confundirse y que no son, sin embargo, más que una vana imágen. Pero esta inquietud que rezuma en algunos versos de Hesíodo o Píndaro no se convertirá en un problema fundamental más que para un pensamiento capaz de plantear el tema nuevo, inédito, de las relaciones entre la palabra y la realidad.

de Sciencie économique appliquée*, n.º 99, marzo 1960 (serie M, n.º 7), p. 26, del que cito las observaciones siguientes que poseen un valor programático para el helenista: «Pero, en verdad, comprender el sentido de un término, es siempre permutarlo en todos sus contextos. En el caso de la literatura oral, estos contextos son proporcionados en primer lugar por el conjunto de variantes, es decir, por el conjunto de compatibilidades e incompatibilidades que caracterizan al conjunto permutable. Que en la misma función el águila aparezca de día y el búho de noche, permitirá ya definir al primero como un búho diurno y al segundo como un águila nocturna, lo cual significa que la oposición pertinente es la del día y la noche. Si la literatura oral contemplada es de tipo etnográfico, habrá otros contextos proporcionados por el ritual, las creencias religiosas, las supersticiones, y también por los conocimientos positivos. Podremos entonces percibir cómo el águila y el búho se oponen ambos al cuervo, los predadores al buitre, mientras que se oponen entre ellos por la relación del día y la noche; y el canario a los tres, por la relación de una nueva oposición entre la pareja cielo-tierra, y la pareja cielo-agua. Irá progresivamente definiéndose así un «universo del cuento», analizable por pares de oposiciones diversamente combinadas en el seno de cada personaje que, lejos de constituir una entidad, es, a la manera de un fonema, tal y como lo concibe Roman Jakobson, un "haz de elementos diferenciales". En una obra reciente, Jacqueline Roumeguère-Eberhardt, *Pensée et société africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est*, París-La Haya (*Cahiers de l'Homme*, Nouv. Série, III), 1963, ha dado notables ejemplos de «complementariedad antagónica».

Si intentamos formular la problemática, inmanente de algún modo, en una concepción de la palabra en la que la ambigüedad es un carácter fundamental, podremos decir que la ambigüedad de la palabra es el punto de partida de una reflexión sobre el lenguaje como instrumento que el pensamiento racional va a desarrollar en dos direcciones diferentes: por una parte, el problema del poder de la palabra sobre la realidad, tema esencial para toda la primera reflexión filosófica; por otra parte, el problema del poder de la palabra sobre el otro, perspectiva fundamental para el pensamiento retórico y sofista. *Alétheia* se halla, por tanto, en el corazón de toda la problemática de la palabra en la Grecia arcaica: las dos grandes tendencias van a definirse en relación a ella, sea rechazándola, sea haciendo de la misma un valor esencial.

Los problemas, en verdad, no se plantean espontáneamente mediante el simple juego de las ideas: la historia de la ideas no ha sido nunca «su propio principio de inteligencia».[157] Para que tales temas surjan, para que la filosofía plantee el problema de

[157] Sobre las exigencias de una historia del pensamiento filosófico, véase el ensayo de L. Althusser, «Sur le Jeune Marx», (Questions de théorie), *La Pensée*, n.º 96, 1961, pp. 3-26 = *Pour Marx*, París, 1965, pp. 45-84.

las relaciones entre la palabra y la realidad, para que la Sofística y la Retórica construyan una teoría del lenguaje como instrumento de persuasión, es necesaria la ruina consumada de un sistema de pensamiento en el que la palabra está prendida en una red de valores simbólicos, en el que la palabra es, naturalmente, una potencia, una realidad dinámica donde, en tanto que potencia, actúa sobre el otro. Estos problemas no vienen a planteaerse, pues, sino en un nuevo marco conceptual, a la luz de técnicas mentales inéditas, en nuevas condiciones sociales y políticas.

CAPÍTULO V

EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN

Por absoluto que sea el imperio de la palabra mágico-religiosa,[1] determinados medios sociales parecen haber escapado a él. Desde la época más remota están en posesión de otro tipo de palabra: la palabra-diálogo. Estos dos tipos de palabra se oponen en toda una serie de puntos: la primera es eficaz, intemporal; inseparable de conductas y de valores simbólicos; privilegio de un tipo de hombre excepcional. Por el contario, la palabra-diálogo está secularizada, complementaria de la acción, inscrita en el tiempo, provista de una autonomía propia y ampliada a las dimensiones de un grupo social. Este grupo social está constituido por los hombres especializados en la función guerrera, cuyo estatuto particular parece prolongarse desde la época miscénica hasta la reforma hoplita que señala el fin del guerrero como individuo particular y la extensión de sus privilegios al ciudadano de la *Ciudad*.[2] En el plano de las estructuras sociales como en el de las estructuras mentales, el grupo de los guerreros ocupa, en efecto,

[1] Por supuesto que hacemos abstración de los usos profanos de la palabra, cuya importancia no queremos ignorar, pero, entre los tipos de palabra que responden a instituciones, la palabra eficaz de carácter religioso y la palabra-diálogo de carácter profano parecen ser las dos categorías más importantes. Claro está que también hay una historia de la «verdad» a nivel de los usos profanos de la palabra: los trabajos de Luther, Boeder y demás nos lo han mostrado.

[2] Cfr. H. Jeanmaire, *Couroi er Courètes*, 1939, Lille, *passim*; J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, p. 9 y ss.; «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale», *Rev. hist. rel.*, 1960, p. 34 y ss. (= *M. P.*, p. 31 y ss.); F. Vian, *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, París, 1952, *passim*; *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, París, 1963, *passim*. Véase también G. Dumézil, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-*

comparables «que ella había obtenido de los dioses para el concurso de los capitanes aqueos», los «deposita en el centro de la asamblea» (θῆχε μέσῳ ἐν ἀγῶνι).[9] No es el único ejemplo: cuando el autor del *Escudo* hesiódico describe la carrera de carros, precisa que «en el interior de la asamblea (ἐντὸς ἀγῶνος) veíase, destinado al vencedor, un gran trípode de oro, obra ilustre del muy sabio Hefestos».[10] Ciro decreta que los bienes de los persas son la partida de la guerra, empleando la expresión siguiente: «Estos bienes son como los premios depositados en el centro» (ἐν μέσῳ γὰρ ἤδη χεῖται ταῦτα τὰ ἀγαθά).[11] Teognis evoca una justa que le enfrenta a un amigo, una justa cuyo premio es un joven en la flor de la juventud; el premio (ἆθλον) se encuentra «en el centro» (ἐν μέσσῳ).[12] Demóstenes, en definitiva, habla en sentido figurado de «premios depositados en el centro» (ἆθλα χείμενα ἐν μέσῳ).[13]

Si en el marco de la epopeya la expresión impone la imagen de una asamblea de guerreros sentados en círculo, ¿cuál es el valor de este punto central? ¿Cuál es la imagen mental que transmite esta costumbre institucional? Para definir el valor del *centro* en este contexto de juegos, es necesario dar un rodeo por una institución que ocupa un lugar fundamental en el mismo grupo social de los hombres especializados en el oficio de las armas: el reparto del botín. En la mayor parte de los casos, cada combatiente trata de ganar las armas de sus enemigos, cada uno se esfuerza en hacer un botín «individual». Pero junto a la toma *(mainmise)* inmediata y personal de bienes que van a engrosar la parte de las riquezas que cada uno lleva consigo a la tumba,[14]

[9] *Od.*, xxiv, 80-86.
[10] [Hes], *Escudo*, 312. Cfr. *Il.*, xxiii, 273.
[11] Jen., *Anábasis*, iii, i, 21.
[12] Teognis, 994.
[13] Demost., *Filip.*, i, 4-5.
[14] En efecto, el botín forma parte de los bienes que los griegos llaman χτήματα y que se oponen los πατρῷα. Cfr. E. F. Brueck, «Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht», *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgesichte*, t. ix, Munich, 1926, p. 39 y ss. El autor observa justamente que no hay en esta época una concepción abstracta, propiamente jurídica, del derecho de propiedad. La «propiedad individual» no es más que una cómoda abstracción, aunque peligrosa, para subsumir la diversidad de los diferentes modos de posesión. Sobre el botín en la sociedad homérica, confróntese M. Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, París-Lieja, 1944, pp. 239-244, y los análisis de E. Buchholz, *Die homerische Realien*, ii, 1, Leipzig, 1881, p. 328 y ss. En su artículo sobre «Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliance antiques», *Rev. historique*, 1958, pp. 233-249, A. Aymard no toma en consideración los hechos arcaicos. P. Vidal-Naquet me indica el pasaje de Tucídides, vii, 85, 3, donde se encuentra una oposición entre la parte del Estado (χοινόν) y las partes individuales. La noción de *acuerdo* hecho entre los beligerantes desempeña un papel importante. Cfr. también A. Dain, «Le partage du butin d'après les traités juridiques et militaires», *Actes du VIe congrès international des études byzantines*, París, 1948, t. i, París 1950, pp. 347-354, que observa: «El reparto se hace por vía de autoridad. Los lotes son repartidos, bien entre los individuos, bien entre las unidades militares constituídas», pero «los soldados más distinguidos pueden obtener sus partes por elección».

hay rasgos de otra costumbre: los bienes tomados al enemigo son depositados «en el centro». Cuando Teognis de Megara evoca el infortunio de los grandes propietarios, las desgracias de la ciudad, el naufragio del Orden, deplora no ver sino desastre y pillaje: «A viva fuerza, saquean (los villanos) las riquezas, todo orden ha desaparecido... ¿Quién sabe si el botín es también objeto de un reparto semejante?»[15]. El reparto del botín es δασμὸς ἐς τὸ μέσον, pues el botín es con toda precisión «aquello que está depositado en el centro». ¿Captura Ulises en una expedición nocturna al adivino Héleno? Lo lleva al «centro» (ἐς μέσον)[16] por dos razones; en primer lugar, porque es el punto más a la vista de la asamblea y, en segundo lugar, porque es el lugar reservado a una «gran captura» que forma parte del botín de guerra de los aqueos. Al igual que los premios de los juegos funerarios, el botín de los guerreros es depositado ἐς μέσον. Ahora bien, conocemos por la querella de Aquiles y Agamenón, el nombre que los griegos reservaban para estos bienes destinados al reparto: «las cosas puestas en común» (ξυνήϊα χείμενα).[17] Mediante este ro

[15] Teognis, 678 y ss.: δασμὸς δ' οὐχέτ' ἴσως γίνεται ἐς τὸ μέσον.
[16] Sóf., *Filoct.*, 609: Héleno es una «θήραν χαλήν».
[17] A Agamenón, que le pide otra parte de honor a cambio de la que debe dar a Apolo, le responde Aquiles: «No tenemos más tesoro común en reserva... todo lo que hemos conseguido del saqueo de las ciudades ha sido repartido

deo podemos establecer una equivalencia entre el centro y lo que es común, equivalencia que se encuentra confirmada por todo lo que nosotros, por otra parte, sabemos de μέσον.[18] Después de cada victoria, después de cada saqueo, el botín vuelve a dejarse en manos de aquel que representa a la colectividad.[19] A través del jefe de guerra, es el grupo mismo el que ejerce un derecho de fiscalización sobre las riquezas, derecho que conserva hasta el momento del reparto. Las modalidades no nos son directamente conocidas: por el discurso vehemente de Aquiles, sabemos solamente que «el rey distribuye poco, pero guarda mucho». Sin embargo, la escena de los juegos puede paliar a su vez este defecto de información, pues el reparto del botín y la atribución de los premios en los juegos parecen obedecer a un mismo mecanismo institucional.[20]

Cada vez que Aquiles «pone en juego» un objeto de premio lo deposita ἐς μέσον; allí es donde el vencedor viene a cogerlo, propiamente hablando a «recogerlo». Uno de los gestos más característicos de los juegos es, en efecto, la toma de posesión de los premios.[21] Pero el carácter específico de esta adquisición no se muestra claramente sino en su oposición a otra forma de apropiación que la misma escena menciona repetidas veces: el recibir y, correlativamente, dar, el acto de «poner en la mano» (ἐν χερσὶ τιθέναι).[22]

(δέδασται)» (*Il.*, I, 124-125). Este texto prueba claramente cómo antes del δασμός, los bienes son ξυνήϊα.

[18] Cfr. *infra*, pp. 96-97.

[19] *Il.*, IX, 328 y ss. Cfr. L. Gernet, *op. cit.*, p. 15.

[20] Cfr. L. Gernet, *op. cit.*, p. 16.

[21] La aprehensión es designada a menudo por el verbo ἀείρειν (ἀείρεσθχι, ἀναείρειν) que posse «su valor concreto» (*Il.*, XXIII, 614, 778, 823, 856, 822), o incluso por verbos como λαμβάνειν, ἅπτεσθαι (273, 511, 666) o ἑλεῖν (613). Es el gesto de Ajax: «él toma el buey salvaje» (779-781). L. Gernet, *op. cit.*, p. 11, observa que Dares hace exactamente el mismo gesto en los Juegos de honor de Anchises (*Eneida*, V, 380 y ss.), gesto del que F. de Visscher, *Études de droit romain*, p. 353 y ss., ha destacado la significación.

[22] Cfr. *Il.*, XXIII, 624, 537, 565. L. Gernet, *op. cit.*, p. 11, ha sido sobre la oposición de ambos gestos: el del don y el de la toma de posesión (*mainmise*).

A los concursantes desafortunados, a Néstor, demasiado viejo para participar en la carrera y, en general, a aquellos que no tienen ningún derecho de posesión *[main mise]* sobre los premios, Aquiles «pone en la mano» un objeto, trípode o coraza, de sus reservas. Sin duda se trata en uno y otro casos de bienes que pertenecen a Aquiles; pero, en el primer caso porque han sido depositados «en el centro», los bienes propios de Aquiles, sus χτήματα, se convierten, como los objetos del botín, en «cosas comunes» (ξυνήϊα); pierden su carácter de objeto distinguido por un derecho de propiedad. Son «res nullius».[23] La toma de posesión del vencedor puede ejercerse sobre ellos sin demora. Por el contrario, cuando Aquiles pone en manos de Néstor la copa que él mismo ha recogido «del centro», le concede un don personal, semejante en todo al que concede a Eumelos, cuando, para recompensarle, hace traer de su tienda una coraza y se la «pone en la mano».[24] Al don personal que crea un vínculo entre dos hombres y obliga al beneficiario al contra-don,[25] se opone muy claramente el ejercicio inmediato de un derecho de propiedad sin contrapartida.

La toma de posesión no puede ejercerse sino por mediación de μέσον, cuyas virtudes anulan las relaciones de «propiedad

[23] Cfr. L. Gernet, *op. cit.*, p. 13. E. Cassin, *L'Année sociologique*, 1952, p. 119, piensa que los premios «están en realidad consagrados por Aquiles al héroe muerto... será del más allá de donde serán cogidos por el valor, la destreza o la suerte de los concurrentes». Pero nada nos hace pensar que el centro tenga aquí un valor religioso. Sobre las significaciones religiosas, sobre su relación con los demás valores del centro, cfr. las observaciones de J.-P. Vernant, «Géometrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque», *La Pensée*, n.º 109, 1963, p. 91 y ss. (= *M.P.*, pp. 157-158).

[24] Cfr. *Il.*, XXIII, 565.

[25] Sobre el don, cfr. L. Gernet, «La notion mythique de la valeur en Grèce», *Journ. de Psychol.*, 1948, p. 430 y ss.; *Droit et prédroit en Grèce ancienne, 3e série*, 1948-1949, París, 1951, p. 26 y ss; M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les societés archaïques*, tomado de nuevo en *Sociologie et Anthropologie*, París, 1950, p. 145 y ss.; R. Maunier, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord*, «L'Année sociologique», *Nouv. Série*, t. II, 1924-1925, París, 1927, p. 11 y ss.; M. I. Finley, «Marriage, Sale and Gift in the Homeric World», *Rev. int. droits de l'Antiquité, 3e série*, II, 1955, pp. 167-194.

un lugar central y excepcional. Por una parte, ya no cubre al grupo familiar más que al grupo territorial: los guerreros están repartidos en clases por edad y agrupados en hermandades. Quedan vinculados entre sí mediante relaciones contractuales, no por vínculos de sangre o parentela. Por otra parte, el grupo de los guerreros se singulariza por sus comportamientos y técnicas de educación. Como así lo atestiguan las sociedades dóricas, los guerreros sufren unas pruebas iniciáticas que aseguran su cualificación profesional, consagran su promoción social y definen su vocación a la muerte, lo que les distingue radicalmente de los vivos. Este estatuto particular del grupo de los guerreros se define por igual en determinadas prácticas institucionales:[3] juegos funerarios, reparto del botín, asambleas deliberativas que, en su solidaridad, dibujan una especie de campo ideológico, específico de este grupo social. Extraer los rasgos esenciales de la palabra-diálogo —que se opone absolutamente a la mágico-religiosa— consiste en desarrollar estas instituciones diversas, mostrar su recíproca iluminación, obtener —a través de su funcionamiento— una representación del espacio original, alcanzar, en definitiva, determinadas estructuras mentales inéditas.

Con los juegos funerarios nos situamos en un plano sólidamente estructurado,[4] en el que gestas y palabras tienen significa-

Européens, París, 1956. Sobre los problemas de la reforma hoplita, léase M. P. Nilsson, «Die Hoplitentaktik und das Staatswesen», *Klio*, 1928, pp. 240-249; H. M. Lorimer, «The hoplite phalanx with special reference to the poems of Archilochus and Tyrtaeus», *Annual of Brit. School at Athens*, t. XLII, 1947, pp. 76-138; A. Andrewes, *The greek Tyrants*[4], Londres, 1956, pp. 31-42; P. Courbin, «Une tombe géometrique d'Argos», *Bull. Corr. Hell.*, t. 81, 1957, pp. 322-384; A. Snodgrass, «L'Introduzione degli opliti in Grecia e in Italia», *Riv. storica ital.*, t. LXXVII, 1965, pp. 434-444; «The Hoplite Reform and History», *Journal of Hellenic Studies*, t. LXXXV, 1965, pp. 110-112; *Early Greek Armour and Weapons*, Edimburgo, 1964, *passim*.

[3] En las páginas que siguen manejamos libremente algunos puntos de un estudio publicado en los *Annales E.S.C.*, 1965, pp. 425-441, bajo el título «En Grèce archaïque: Géometrie, Politique et Société».

[4] Sobre los juegos funerarios, véase L. Malten, «Leichenspiel und Totenkult», *Mitt. deut. archöl. Instit. Röm. Abt.*, t. 38-39, 1923-24, p. 300 y ss., y *s.v. Leichenagon*, *R.-E.* (1925), c. 1859-1861.

ciones definidas:[5] plano social en el que se atestiguan costumbres muy antiguas, antiguos estados de pensamiento, pero también terreno de prederecho, «privilegiado momento de vida colectiva», en el que surgen procedimientos que serán más tarde los de un derecho constituido.[6] Los juegos no se improvisan, obedecen a unas reglas. Cuando la hoguera de Patroclo se ha extinguido, Aquiles «retiene allí a su gente para reunirse en gran asamblea (εὐρὺν ἀγῶνα). De las naves trae los premios (ἔχφερ' ἄεθλα): calderos, trípodes, caballos, mulos, robustas cabezas de bueyes, cautivas de bonita cintura y hierro gris».[7] La asamblea de los guerreros define el espacio material de los juegos: es en sus límites donde se desarrollan las pruebas principales. Pero el espacio dibujado por la asamblea no es un espacio informe, sino un espacio centrado: cuando Aquiles trae los premios que, por generosidad de príncipe, pone en concurso, los «deposita en el centro» (ἐς μέσσον ἔθηχε).[8] No es una casualidad, sino una costumbre muy atestiguada. Tras los funerales de Aquiles, cuando los aqueos hubieron erigido «el más grande, el más noble de los túmulos», Tetis en persona organizó los juegos funerarios: los premios in-

[5] El aspecto jurídico de los juegos ha sido intensamente subrayado por L. Gernet, «Jeux et Droit (remarques sur le XXIIIe chant de l'Iliade)», *Rev. hist. droit français et étranger*, 1948, p. 177 y ss., tomado de nuevo en *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, París, 1955, pp. 9-18.

[6] En el estudio citado anteriormente, L. Gernet (*Droit et Société*, p. 17) ha escrito: «El derecho que comienza a aparecer en la escena no lo hace como una técnica especial y profesional: emana él mismo de la vida de los juegos; hay continuidad entre la costumbre agonística y la costumbre judicial».

[7] *Il.*, XXIII, 256 y ss. Sobre el valor del hierro, cfr., por último, L. Deroy, «Les noms du fer en grec et en latin», *L'Antiquité classique*, t. XXXI, 1962, pp. 98-100.

[8] *Il.*, XXIII, 704: γυναῖχ' ἐς μέσσον ἔθηχε. Pueden encontrarse otras fórmulas, así θῆχ' ἐς ἀγῶνα φέρων... (*Il.*, XXIII, 799 y 886). Sobre los valores de ἀγών en la epopeya, cfr. R. Martin, *Recherches sur l'Agora grecque. Etudes d'histoire et d'architecture urbaines*, París, 1951, pp. 19, 22, 48, 161, 169, 244. Es en el ἀγών, en el centro de la asamblea, donde se desarrollan la mayor parte de las pruebas: *Il.*, XXIII, 507, 685, 710, 814. Observemos, en definitiva, que siempre es el verbo τιθέναι el empleado aquí, como en el vocabulario político del que Heródoto (cfr. *infra*, pp. 102-103) es testigo. Cfr. *Il.*, XXIII, 263, 631, 653, 656, 700, 740, 748, 750, 751, 799; *Od.*, XXIV, 86 y 91.

mólogo del centro en el que están depositados los premios de los juegos y los objetos del botín: éstos son los ξυνήια, aquél es ya el χοινόν o el ξυνόν.[42] En los *Argonautas*, cuando Jasón quiere recordar a sus amigos que la expedición es un asunto que concierne a todos, se expresa en los términos siguientes: «La empresa es común (ξυνὴ χρειώ) y los consejos son comunes (ξυνοὶ μῦθοι)».[43] Bien es verdad que la expresión aparece sólo en Apolonio de Rodas, pero es postulada por todo el contexto de las asambleas deliberativas en la Epopeya.

En el juego de las diversas instituciones, asambleas deliberativas, reparto del botín, juegos funerarios, un mismo modelo espacial se impone: un espacio circular y centrado, en el que idealmente, cada uno está, mediante la relación con los demás, en una relación recíproca y reversible. Desde la Epopeya, esta representación del espacio es solidaria de dos nociones complementarias: la noción de publicidad y la de comunidad. El *mesón* es el punto común a todos los hombres colocados en círculo. Todos los bie-

[42] Ξυνόν es una noción política que desempeña un papel importante en los siglos VII y VI. En Tirteo, IX, 15 y ss., puede leerse uno de sus más antiguos empleos, que desarrolla la idea de un ξυνὸν ἐσθλόν para la *polis* y el *demos*. Hdt., VII, 53, el bien común es el ξυνὸν ἀγαθόν. Es un sinónimo de χοινόν para designar el Estado. Los filósofos harán de él gran uso: Demócr. ap. Diels, *FVS*[7], II, p. 195, 15; 203, 13; 205, 10; Heráclito, ap. Diels, *FVS*[7], I, p. 151, 2 y ss.; 169, 4; 174, 1; 176, 4, etc. En un estudio sugestivo, intitulado «Zur Sociologie des archaïschen Griechentums», *Gymnasium*, t. 65, 1958, pp. 48-58, B. Senell ha sostenido que la idea de una comunidad, de una ξυνωνίη, opuesta a un estatuto individual, tal y como aparece, por ejemplo, en Arquiloco de Paros (fr. 98, 7, Lasserre-Bonnard), señalaba un viraje decisivo con relación a Homero. Creo que pasajes como el que yo estudio pueden limitar el alcance de las conclusiones de B. Snell, por lo menos llevar a distinguir, junto a una ruptura, líneas de continuidad. De los «bienes comunes» del grupo militar de la epopeya al ξυνόν de los *Homoioi* de Tirteo, no hay ruptura.

Bajo una forma compuesta, ἐπίξυνος, el mismo adjetivo califica un tipo de tierra que es, incontestablemente, objeto de propiedad colectiva (*Il.*, XII, 421 y siguientes). Cfr. las observaciones de Ed. Will, «Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien», *Rev. Et. Anc.*, t. LIX, 1957, p. 6 y ss.

[43] Apol. Rod., *Argon.*, III, 173, ed. H. Fränkel.

nes colocados en este punto central son cosas comunes, ξυνήια: se oponen a los χτήματα, que son objeto de una apropiación individual; las palabras que se pronuncian allí son del mismo tipo: conciernen a los intereses comunes. Punto común, el *mesón* es por eso mismo el lugar público por excelencia: por su situación geográfica, es sinónimo de publicidad. Si la palabra dicha ἐς μέσον concierne a los intereses del grupo, se dirige necesariamente a todos los miembros de la asamblea. También el reparto del botín exige publicidad: cada uno va a tomar su parte bajo la mirada de todos. Según la fórmula de Ulises, «todos los aqueos pueden verlo con sus ojos». Por otra parte, en el grupo de los guerreros, la publicidad juega en todos los planos, ilumina toda la escena de los juegos: el resultado de las pruebas es proclamado solemnemente[44] ante la asamblea que toma acta de la sentencia y le confiere una verdadera eficacia jurídica.[45] Las pruebas mismas se desarrollan bajo la mirada de todos: la mayor parte de las justas tienen lugar ἐς μέσον y, cuando llega el momento de la carrera de carros, Aquiles manda al anciano Fénix cerca de la meta del campo de carreras con el fin de hacer respetar fuera del círculo la publicidad de la prueba. En todos los planos, en los juegos, en el reparto del botín, en la asamblea, el centro es siempre a la vez lo que está sometido a la mirada de todos y lo que pertenece a todos en común. Publicidad y puesta en común son los aspectos complementarios de la centralidad.

Este contexto institucional y este marco mental permiten extraer los rasgos esenciales de la palabra-diálogo. Cuando en la Epopeya se quiere hacer el elogio de un joven guerrero, se dice de él, al igual que a Toante en la *Ilíada*: «Es experto en la lanza, valeroso en el cuerpo a cuerpo, y en la asamblea pocos aqueos le pueden cuando los jóvenes guerreros discuten sus pareceres».[46] Buen artífice de hazañas, el guerrero consumado también sabe

[44] L. Gernet, *Droit et Société dans la Grèce ancienne*, p. 16.

[45] Cuando Aquiles propone conceder el segundo premio a Eumelos (*Il.*, XXIII, 539 y ss.), el público «aprueba» (ἐπαινεῖν). Asimismo todos los pretendientes aprueban el discurso de Antinoo (*Od.*, IV, 673).

[46] *Il.*, XV, 282-285. Cfr. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 42.

decir correctamente sus opiniones.[47] Uno de los privilegios del hombre de guerra es su derecho de palabra. La palabra ya no es aquí el privilegio de un hombre excepcional, dotado de poderes religiosos. Las asambleas están abiertas a los guerreros,[48] a todos aquellos que ejercen plenamente el oficio de las armas. Esta solidaridad entre la función guerrera y el derecho de palabra, atestiguada en la Epopeya, se ve confirmada tanto en las costumbres de las ciudades griegas arcaicas, donde la asamblea del ejército es el sustituto permanente del pueblo como, por ejemplo, en las costumbres conservadoras de la asamblea macedónica.[49] Costumbres particularmente valiosas, pues aclaran un aspecto esencial de la palabra en los medios guerreros. Cuando Polibio quiere hablar del privilegio de la palabra de los guerreros macedónicos, habla de su igualdad de verbo, de su ἰσηγορία.[50] Emplea, pues, una palabra del vocabulario político que en las *Historias* de Heródoto[51] ofrece las mayores afinidades con la ἰσοχρατία o la ἰσονομία. Pero es también la misma palabra que Filodemo emplea espontáneamente cuando quiere especificar los privilegios de los compañeros de la Epopeya, tanto en las reuniones comunes como en los banquetes colectivos.[52] Término anacrónico, sin duda, pero que traduce a la perfección un rasgo fundamental de

[47] *Il.*, IX, 443. Cfr. Pínd., *Nem.*, VIII, 8; Baquil., XI, 89-91, ed. Snell[6].
[48] En la sociedad griega de la epopeya, los ancianos (γέροντες) se oponen, sin embargo, a los jóvenes (νέοι, χοῦροι), oposición que, en el plano de la palabra, queda señalada por la dualidad del *boulé* y del *ágora*: el primero, consejo reservado a los ancianos y a los consejeros (μήδοντες), el segundo, asamblea plenaria de los hombres en armas (cfr. H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 14 y ss.).
[49] A. Aymard, «Sur l'assemblée macédonienne», *Rev. ét. anciennes*, t. LII, 1950, p. 127 y ss. En los estados arcaicos griegos, la asamblea del ejército es el sustituto permanente de los ciudadanos: Arist., *Pol.*, IV, 10, 1297 B (citado por A. Aymard, *art. cit.*, p. 131). Sobre la reciprocidad de los ciudadanos y de la armada, cfr. Cl. Mosse, *Rev. ét. anciennes*, 1953, pp. 29-35, y 1963, pp. 290-297.
[50] Polibio, V, 27, 1; 4; 6.
[51] Ἰσηγορίη ap. Hdt., V, 78 (cfr. ἰσοχρατία, V, 92); Ἰσαγόρης ap. Hdt., V, 66; 70; 72; 74. Cfr. E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, París, 1949, p. 186.
[52] Filodemo, Περὶ τοῦ χαθ' Ὅμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως, fr. 19, 14: Ἰσηγορίαν δ' ἔχοντες... [χαὶ ἐν] ταῖς συνουσίαις χαὶ τοῖς φ[ιδι]τίοις...

la relación social que une al guerrero con el guerrero: la *igualdad*, igualdad que caracteriza a la institución militar de los «banquetes iguales» (δαῖς ἐΐση)[53] donde se reúnen los hombres del *laos*, como caracteriza también a las asambleas guerreras en las que cada uno dispone de un mismo derecho de palabra. A partir de la Epopeya, el grupo de los guerreros *tiende* a definirse como el de los semejantes (ὅμοιοι).[54]

En las asambleas guerreras, la palabra es un bien común, un χοινόν depositado «en el centro». Cada uno se apodera de ella por turno con el acuerdo de sus iguales: de pie, en el centro de la asamblea, el orador se halla a igual distancia de aquellos que le escuchan, y cada uno se encuentra mediante su relación con él, al menos idealmente, en una situación de igualdad y reciprocidad.

Palabra-diálogo, de carácter igualitario, el verbo de los guerreros pertenece también a un tipo secularizado. Se inscribe en el tiempo de los hombres. No es una palabra mágico-religiosa que coincida con la acción que instituye en un mundo de fuerzas y de potencias: por el contrario, es una palabra que precede a la acción humana, que es su complemento indispensable. Antes de llevar a cabo una empresa, los aqueos se reúnen para deliberar; cuando los Argonautas preparan una etapa de su expedición, no dejan nunca de pedirse consejo unos a otros. De entrada, este tipo de palabra está inscrito en el tiempo de los hombres por su objeto mismo: concierne directamente a los asuntos del grupo, a los que interesan a cada uno en su relación con los demás.[55]

[53] Las comidas del *laos* son «comidas a partes iguales», en las que ninguna presencia prevalece contra el principio de igualdad. Cfr. *Il.*, VII, 320; I, 468; *Od.*, XIX, 425; VIII, 98; *Il.*, IX, 225, y las observaciones de Atenea, p. 12 c., ed. A.M. Desrousseaux. Sobre la comensalidad homérica, cfr. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Lille, 1939, p. 85 y ss., que compara estas comidas en común a los banquetes *(sisitías)* dóricos.
[54] Schulthess ha reunido muchos hechos en su artículo «Homoioi», *R.-E.*, 1913, c. 2252 y ss., si bien no señala, por ejemplo, el momento en que Aquiles se dice el *homoios* de Agamenón (*Il.*, XVI, 53 y ss.). Se podrían distinguir así tres niveles de *homoioi*: 1) los guerreros profesionales de la epopeya; 2) los *hippobotes*, los *hippies* oligárquicos; 3) los ciudadanos del siglo VI (según la declaración de Maiandrios. Cfr. *infra*, p. 100).
[55] Cfr. *Od.*, II, 30-32, y II, 42-44.

Instrumento de diálogo, este tipo de palabra no obtiene ya su eficacia de la puesta en juego de fuerzas religiosas que trascienden a los hombres. Se funda esencialmente en el acuerdo del grupo social que se manifiesta mediante la aprobación y la desaprobación.[56] Será en las asambleas militares donde, por primera vez, la participación del grupo militar funde el valor de una palabra. Será allí donde se prepare el futuro estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se somete a la «publicidad» y que obtiene su fuerza del asentimiento de un grupo social.[57]

En este mismo ambiente hacen su aparición nociones como: *Parégoros, Oaristus, Paraiphasis*, que dibujan el campo de la persuasión. Aquel que sabe decir bien su parecer, sabe hacerse escuchar: conoce las palabras que ganan el asentimiento, que hacen ceder los corazones, que entrañan la adhesión.[58] En el vocabulario homérico, *Paraiphasis* (que es buena o mala como la *Peithô*) designa la persuasión que nace de la frecuentación;[59] *Oaristus*, la influencia recíproca que engendra el comercio íntimo de la camaradería,[60] mientras que *Parégoros* califica la palabra alentadora que exhorta al compañero de armas.[61] Pero en el plan mítico,

[56] Cfr. *Od.*, IC. 673, y *Il.*, XXIII, 539 y ss. L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, París, 1955, p. 16 y ss., ha insistido sobre el papel de esta eficacia cuasijurídica en la proclamación del resultado de los juegos y la atribución de los premios a los vencedores.

[57] En «Droit et prédroit», (*L'Année sociologique, 3e série*, 1948-1949, París, 1951, p. 111), L. Gernet ha mostrado de sobra cómo la eficacia de la palabra cede su lugar a modos racionales: en el derecho a la voluntad colectiva, a la ratificación del grupo social; en la filosofía, a los procederes racionales, a las pruebas verificables.

[58] Cfr. F. Solmsen, «The "Gift" of Speech in Homer and Hesiod», *Trans. Amer. Philol. Assoc.*, vol. LXXXV, 1954, pp. 1-15. Sobre la importancia de πειθώ en la epopeya, véase Ebeling, *Lexicon homericum, s.v.*

[59] *Il.*, XI, 793. Cfr. Hesiquio, *s.v.* παραίφασις. ἀπολογία, παραλογισμός, παραμυθία, συμβουλία, παρηγορία, πειθώ, παραίνεσις ἢ ἀπάτη, Eust., 979, 34: πειθὼ ἐξ ὁμιλίας. Tirteo, fr. 9, 19 D³, muestra la importancia del estímulo en el medio militar (θαρσύνῃ δ᾽ ἔπεσιν τὸν πλησίον ἄνδρα παρεστώς). Sobre παραίφασις, cfr. *supra*, p. 74.

[60] Cfr. *Il.*, XIII, 291 (ὀαριστὺς προμάχων); *Od.*, XIX, 179; Hes., *Trab.*, 789, etc.

[61] *Parégoros* está emparentada con Πάρφασις y Ὀαριστύς; figuraba en un

estas tres nociones son las potencias religiosas que forman parte del cortejo de Afrodita y especifican la omnipotencia de *Peithô*.[62] En las asambleas militares, la palabra es ya un instrumento de dominación sobre el otro, una primera forma de la «retórica». En los medios guerreros funciona, pues, muy pronto, un tipo de palabra que concierne al hombre, sus problemas, sus actividades, sus relaciones con los demás.

La clase guerrera, grupo social cerrado en sí mismo, desemboca, en el devenir de la sociedad griega, en la institución más nueva, más decisiva: la ciudad, como sistema de instituciones y como arquitectura espiritual. En el medio de los guerreros profesionales se esbozan determinadas concepciones esenciales del primer pensamiento político de los griegos: el ideal de *Isonomía*, representación de un espacio centrado y simétrico, distinción entre intereses personales e intereses colectivos. A la muerte de Polícrates de Samos, Maiandrios, su sucesor, hace una profesión pública cuyos términos armonizan con el pensamiento político de finales del siglo VI: «Polícrates no tenía mi aprobación cuando reinaba como un déspota sobre los hombres que eran sus *semejantes* (ὁμοίων), y ningún otro la tendrá si actúa de la misma forma. Ahora bien, Polícrates ha seguido su destino, y yo deposito el poder *en el centro* (ἐγὼ δὲ ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθείς) y proclamo para vosotros la *Isonomía*».[63] Semejanza,[64] centralidad, ausencia de dominación unívoca: tres términos que resume el concep-

templo de Afrodita con *Peithô, Erôs, Himéros, Pothos* (Paus., I, 43, 6); en un vaso ático de figura roja (*Arch. Zeit.*, 1896, p. 36 y ss.), se ha creído encontrarla junto a Paris (cfr. G. Herzog-Hauser, *s.v. Parégoros, R.-E.* [1949], c. 1454). En las *Argonáuticas* (I, 479 y ss.), Apol. Rod. habla de los μῦθοι... παρήγοροι οἷσί περ ἀνὴρ θαρσύνοι ἕταρον (cfr. III, 1347 y ss.).

[62] Sobre las formas de prerretórica en la epopeya, véanse los hechos reunidos por E. Buchholz, en *Die homerischen Realien*, III, 2, Leipzig, 1885, p. 168 y ss.

[63] Hdt., III, 142.

[64] Sobre el tema de ὅμοιος y sus relaciones con ἴσος, véase R. Hirzel, *Themis, Dike, und Verwandtes*, Leipzig, 1907, p. 234 y ss., y las observaciones de L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, París, 1917, p. 457 y ss.

to de *Isonomía*,[65] tres términos que dibujan la imagen de un mundo humano donde «aquellos que participan en la vida pública lo hacen a título de iguales».[66] En la medida en que el ideal de *Isonomía* va revelándose, desde el momento de su aparición, soli-

[65] La palabra y el concepto de ἰσονομία plantean varios problemas. En primer lugar, la cuestión de la etimología: ἰσονομία puede derivar de νόμος, y quiere decir igualdad ante la ley, lo que no significa igualdad política. Si deriva de νέμειν, como la mayor parte de los comentadores piensan, puede significar un igual reparto de las partes materiales o de los derechos políticos (es el sentido conservado por E. Laroche: reparto igual). Si se trata de igualdad política, hay que observar, junto con Ed. Will, *Korinthiaka*, París, 1955, p. 618 (del que nosotros seguimos el excelente «estado del problema»), que el «elemento *iso-* no implica obligatoriamente la igualdad absoluta». Hay lugar para todos los matices de la igualdad. Pero este tipo de indagación, bastante estéril, sobre la etimología atomista, diacrónica, que sueña con alcanzar el *Ur-Bedeutung*, puede ser sustituido por la investigación de una etimología, llamada estática, según la definición de Vendryes (*BSL*, 1953). Se trata, por esta vez, de una etimología sintética y sincrónica. El método es el siguiente: intentar definir el lugar de cada palabra en el espíritu, circunscribiendo su significado y empleo. Es por la puesta en pie y examen de todos los contextos en que esa palabra figura como podremos esperar hacernos de ella una idea aproximada. En este momento se plantea la naturaleza de ἰσονομία en los diferentes contextos. Tras los estudios de V. Ehrenberg y otros, P. Lévêque y P. Vidal-Naquet han distinguido algunos aspectos de la ἰσονομία a finales del siglo VI: 1) se define negativamente por su oposición a la tiranía; 2) en determinados empleos, la ἰσονομία aparece como un valor aristocrático. La bibliografía es densa: V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee in frühen Griechentum*, Leipzig, 1921; «Isonomia», *R.-E. Suppl.* VII, 1940, c. 293 y ss., *Aspects of the Ancient World*, Oxford, 1946, capítulo IV; *Origins of Democracy*, Historia, 1950, p. 515 y ss.; «Das Harmodioslied», *Wiener Studien*, 1956, p. 57 y ss.; G. Vlastos, «Isonomia», *Amer. Journ. Philol.*, 1953, pp. 337-366; J. A. O. Larsen, *Cleisthenes and the Development of Democracy*, «Mélanges Sabine», Ithaca, 1948, pp. 6-16; T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque* (tr. fr.), París, 1943, p. 39 y ss.; E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, París, 1949, p. 186 y ss.; Ed. Will, *Korinthiaka*, París 1955, p. 618 y ss.; Ch. Mugler, «L'isonomie des atomistes», *Rev. Philol.*, t. XXX, 1956, p. 231 y ss.; J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1952, pp. 52-53; P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, París 1964, pp. 24-32; G. Vlastos, en *Isonomía*, Akademie-Verlag, Berlín, 1964, pp. 1-35.

[66] Según la prudente fórmula de P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, página 31.

dario de las representaciones de semejanza y de centralidad, está *virtualmente* presente en las instituciones y los comportamientos característicos del grupo de los guerreros.

Juegos funerarios, reparto del botín, asambleas deliberativas, en tanto que instituciones que forman un plano de pensamiento *prepolítico*. El espacio circular y simétrico que transmiten estas instituciones encuentra su expresión puramente política en el espacio social de la ciudad, centrado en el *Ágora*. El poema de Alceo, que data del siglo VII, nos ha permitido llegar a conocer la existencia de un «gran santuario», calificado de ξῦνον;[67] santuario federal, «común a todos los lesbios», que Louis Robert[68] identifica precisamente con el santuario que nos dan a conocer dos inscripciones del siglo II a. de C., y que tiene el nombre de Μέσσον, nombre antiguo del lugar de la actual *Mesa*, excavado por R. Koldewey: nombre de lugar que traduce perfectamente la posición geográfica del templo, ya que —como escribe Louis Robert— «está situado hacia el centro de la isla, cercano al fondo del gran golfo de Kalonia que penetra en el interior de Lesbos como para cortar a la isla en dos...». Estos hechos nos hacen suponer que el nombre del lugar no es sino una forma obtenida de la expresión ἐς μέσον, que puede aplicarse perfectamente a esas reuniones y deliberaciones, en el curso de las cuales todos los lesbios se reunían en el centro de la isla para tratar de sus asuntos comunes. Desde el siglo VII, la solución política de los lesbios prefigura aquella que Tales debía proponer a los jonios, un siglo más tarde, cuando en la asamblea general del *Panionion*, «aconsejó crear un único *bouleterion* que estaría en *Teos* que, a su vez, se encontraba en el centro de Jonia; las otras ciudades no dejarían por ello de estar más habitadas y tendrían la misma situación que si fueran

[67] Cfr. E. Lobel y D. Page, *Poetarum Lesbiorum fragmenta*, Oxford, 1955, fr. 129, pp. 176-177.

[68] L. Robert, «Recherches épigraphiques, V, Inscriptions de Lesbos», *Rev. ét. anc.*, t. LXII, 1960, p. 300 y ss. Parece darse una relación necesaria entre la expresión «política» ἐς μέσον y el nombre de un santuario que goza de tal situación geográfica abarcando tales funciones. *Contra*, Picard, *Rev. Arch.*, 1962, t. II, pp. 43-69.

demos».[69] Teos, centro geométrico del mundo jónico, se transformaría así en el «hogar común» de la ciudad, su centro político, el lugar de los «asuntos comunes», el ξυνόν. Teos ocuparía entonces la misma situación que la «ciudad» en la Atenas clisteniana, en la Atenas «isonómica» del siglo VI.[70] Desde la epopeya hasta estas formas de pensamiento político no hay solución de continuidad, solamente el paso de un plano prepolítico a un plano específicamente político.

Es, en definitiva, en las deliberaciones de la clase guerrera donde se forja la oposición, capital en el vocabulario de las asambleas políticas, entre los intereses colectivos y los intereses personales. Poner a discusión la conducta a seguir se dice en griego mediante la expresión «depositar el asunto en el centro» (ἐς μέσον προτιθέναι O χατατιθέναι O τιθέναι τὸ πρῆγμα).[71] Como el poder, el asunto que se ha de debatir, el tema que concierne a los intereses del grupo se deposita «en el centro». Más precisamente, expresar su parecer en una asamblea política, es «llevar su parecer al centro» (φέρειν γνώμην ἐς μέσον)[72] o«decir en el centro» (λέγειν ἐς μέσον).[73] A la expresión «hablar en el centro» (λέγειν ἐς μέσον) corresponde la expresión simétrica «retirarse del centro» (ἐχ μἒσον χατήενος).[74] Una vez fuera del centro, del *méson*,

[69] Hdt., I, 170. Cfr. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, París, 1962, p. 124 y P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, París, 1964, p. 66 y ss.
[70] Cfr. P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 66.
[71] Hdt., VII, 8; I, 207; III, 80. En VII, 8, la expresión τίθημι τὸ πρῆγμα ἐς μέσον se opone a ἰδιοβουλέειν, «aconsejarse sólo de sí mismo». La expresión es también empleada a veces sin valor político (Hdt., VI, 129, VIII, 74). Μέσον parece tener en ese contexto valores próximos a los de χοινόν: Hdt., VIII, 58, habla de χοινὸν πρῆγμα. Si se llega a un acuerdo, se habla de χοινῷ λόγῳ χρησάμενοι (I, 166; II, 30). Τὸ χοινόν es la ciudad, el Estado (I, 67; V, 85; VI, 14; VIII, 135; IX, 117; III, 156; V, 109), aunque también es el tesoro público (VI, 58; VII, 144; IX, 85) o simplemente el interés general (III, 82; 84). Sobre χοινόν, cfr. Busolt-Swoboda, *Griechische Staatskunde*[3], I y II, 1920-1925, *passim* (Index, II, *s.v.* χοινόν).
[72] Hdt., IV, 97.
[73] Hdt., III, 83.
[74] Hdt., IV, 118; VIII, 21, 73; III, 83. Salir del μέσον es condenarse a ἰδιοβουλέειν (VII, 8).

el orador vuelve a ser un ciudadano privado. Todas estas expresiones definen un espacio político del que medimos la importancia en el pensamiento griego mediante la antigua fórmula que el heraldo pronuncia al comienzo de una asamblea, cuando invita a todos los ciudadanos a ofrecer sus pareceres a la ciudad: «¿Quién quiere llevar *al centro* un prudente parecer para su ciudad?» (τίς θέλει πόλει χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων).[75] Separando claramente lo público de lo privado, oponiendo la palabra que concierne a los intereses del grupo y la que guarda relación con los asuntos privados, el pensamiento político prolonga una distinción fundamental en las deliberaciones de los guerreros profesionales. En estas asambleas igualitarias se preparan las futuras asambleas políticas de Grecia. En este mismo medio social se va elaborando también la pareja palabra-acción[76] que permitirá distinguir mejor el plano del discurso y el plano de lo real.

La palabra-diálogo con sus rasgos específicos, continúa siendo a pesar de todo, en el grupo de los guerreros profesionales, un privilegio, el privilegio de los «mejores», de los ἄριστοι del

[75] Eur., *Supl.*, 438-439. Tras un célebre elogio de la igualdad, Teseo declara con orgullo al heraldo de Tebas: «En cuanto a la libertad, está en estas palabras: el que quiera...». La fórmula aparece de nuevo en *Orestes*, 885, de una forma más breve que nosotros conocemos también por Démost., *Pro corona*, 170; Aristof, *Acarn.*, 45; *Asamb. mujeres*, 130; Esquino, *Contra Ctésiphon*, 3. Sobre este derecho de ἰσηγορία, cfr., por ejemplo, Busolt-Swoboda, *Griechische Staatskunde*[3], Munich, I, 1920, p. 453.
[76] Sobre el esquema «palabra-acción» en la epopeya, cfr. E. Buchholz, *Die Homerischen Realien*, III, 2, Leipzig, 1885, p. 120 y ss. Cl. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, 1959, pp. 51-57; 293-297, ha mostrado su importancia en el siglo VI, en un momento en que la palabra se descubre por su oposición a la acción (cfr. también el análisis de F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basilea, 1945, p. 46 y ss.). La oposición de la palabra y la acción es un tema constante en el pensamiento político de los griegos; por ejemplo, Protágoras se jacta de enseñar a cada uno, en lo que concierne a las cosas de la ciudad, el talento para guiarlas a la perfección en los actos y en las palabras (Plat., *Prot.*, 318 E-319 A. Cfr. Tuc., I, 139, 4; Jenof., *An.*, III, 1, 45). La distinción prolonga el tema aristocrático del «hombre excelente en el combate como en el consejo» (cfr. Pínd., *Nem.*, VIII, 8), «capaz de pronunciar discursos (μύθων τε ῥητῆρ'...) y capaz de llevar a cabo las hazañas (πρηχτῆρά τε ἔργων)» (cfr. *Il.*, IX, 443).

laos. A esta élite se opone la «masa»,[76a] el *demos*, que designa la circunscripción territorial, y además el conjunto de gente que la habita. El *demos* «no ordena, no juzga, no delibera... todavía no es ni el pueblo, ni el Estado».[76b] El hombre del *demos*, Tersites, y la manera con que Ulises lo trata, señala los límites de la palabra igualitaria. Cuando Tersites eleva la voz, Ulises no intenta convencerle con palabras, le golpea con el cetro. Tersites es el villano. No tiene el derecho de hablar, porque no es combatiente. Para que pueda tomar parte en el diálogo, para que la frontera que se alza entre el *laos* y el *demos* desaparezca, se hará necesaria una transformación mayor: la extensión de los privilegios del guerrero a todos los miembros de un grupo social más amplio. Es la falange, la formación hoplita en la que cada combatiente ocupa un lugar en la fila, en la que cada ciudadano-soldado es concebido como unidad intercambiable, lo que permite la democratización de la función guerrera y solidariamente, la adquisición, por parte de un grupo de «escogidos», de un mayor número de privilegios políticos hasta entonces reservados a la aristocracia. Fundándose en progresos tecnológicos, la reforma hoplita no se lleva a cabo solamente en el orden técnico, es también, a la vez, producto y agente de nuevas estructuras mentales, las mismas que dibujan el modelo de la ciudad griega. Reforma hoplita y nacimiento de la ciudad griega, ambas en sí mismas, en su solidaridad, no pueden separarse de la más decisiva mutación intelectual para el pensamiento griego: la construcción de un sistema de pensamiento racional que señala la manifiesta ruptura con el antiguo pensamiento religioso, de carácter general, en el que una misma forma de expresión abarcaba diferentes tipos de experiencia. Numerosas investigaciones han mostrado —en particular las de Louis Gernet y J.-P. Vernant— que el paso del mito a la razón no fue el milagro aceptado por J. Burnet, ni tampoco la decantación progresiva de un pensamiento mítico en una conceptualización filosófica, reconocida por F.-M. Cornford: en las prácticas institucionales de tipo político y jurídico es en donde se opera, en el curso de los siglo VII y VI, un proceso de secularización de las formas de pensamiento. En la vida social se construyen a la vez el marco conceptual y las técnicas mentales que favorecerán el advenimiento del pensamiento racional.

[76a] *Il.*, XIII, 128-129, y XV, 295-296 (ἄριστοι distinguidos de πληθύς).
[76b] H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, p. 45.

En este marco general, donde lo social y lo mental se interfieren constantemente, se opera la secularización de la palabra. Se efectúa a diferentes niveles: a través de la elaboración de la retórica y la filosofía, y también a través de la del derecho y la historia.

Respecto a la problemática de la palabra en el pensamiento griego, este fenómeno tiene una doble consecuencia: por una parte, consagra el deterioro de la palabra mágico-religiosa, solidaria del antiguo sistema de pensamiento; por otra, determina el advenimiento de un mundo autónomo de la palabra y de una reflexión sobre el lenguaje como instrumento.

La decadencia de la palabra mágico-religiosa coincide señaladamente con un momento privilegiado de la historia del derecho.[77] El prederecho ofrece un estado de pensamiento en el que las palabras y los gestos eficaces dirigen el desarrollo de todas las operaciones. En este nivel, la administración de la prueba no se dirige a un juez que deba valorar, sino a un adversario al que se trata de vencer. No hay testigos que proporcionen las pruebas. Todos los procedimientos son ordálicos. Éstos determinan mecánicamente lo «verdadero», y la función del juez consiste en ratificar las «pruebas decisorias».[78] El advenimiento de la ciudad griega señala el fin de este sistema: es el momento que Atenea evoca declarando a las Euménides durante el proceso de Orestes: «Digo que las cosas no justas no triunfan con los juramentos». Palabra decisiva que el coro de ciudadanos prolonga con las siguientes: «Entonces, haz tu indagación y pronuncia el juicio rec-

[77] Cfr. Gernet, «Droit et prédroit», pp. 110-119, y Cl. Ramnoux, *La Nuit el les enfants de la Nuit*, París, 1959, p. 145 y ss.
[78] Seguimos el análisis de L. Gernet, *op. cit.*, p. 98 y ss. Se encontrarán análisis más detallados y todas las referencias en L. Gernet, «Le temps dans les formes archaïques du droit», *Journ. Psychol.*, 1956, p. 387 y ss. Cfr. también G. Sautel, «Les preuves dans le droit grec archaïque», *Recueils de la Société Jean Bodin*, t. XVI, *La Preuve*, Bruselas, 1965, pp. 128-130.

to».[79] Los juramentos que decidían mediante la fuerza religiosa ceden su lugar a la discusión que permite a la razón dar sus razones, ofreciendo así al juez la ocasión de construirse una opinión después de haber oído el pro y el contra.[80] Triunfa el diálogo. Pero, al mismo tiempo, la antigua palabra deja de tener importancia. Las *Suplicantes* de Esquilo nos lo muestran claramente: cuando el coro celebra a Pelasgos, rey de Argos, le canta: «Es tuya la ciudad, es tuyo el consejo; jefe de pleno dominio, eres el señor del altar, hogar común de la ciudad».[81] Pero el rey rehúsa el homenaje de un coro que le ofrece la máscara de su antiguo prestigio. Él se dice servidor del pueblo: «Cualquiera que sea mi poder, nada puedo hacer sin el pueblo».[82] Para defender a las

[79] Esq. *Eum.*, 432-433.
[80] Desde este punto de vista, dos versos atribuidos a Hesíodo (?), son del más alto interés: μηδὲ δίχην διχάσης, πρὶν ἄν ἀμφοῖν μῦθον ἀχούσης (Hes., fr. 271 [*dubium*], ed. Rzach³). Con variantes, este dicho es citado gran número de veces, y ya por Eur., *Herácl.*, 179-180; Aristóf., *Avispas*, 725, 919-920; *Caballeros*, 1036; Eur., fr. 362, 9-10 N². Varios autores (H. G. Evelyn-White, Schneidewin, etc.) han querido ver en él un fragmento de los Χείρωνος Ὑποθῆχαι, pero J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodeia*, París, 1960, p. 77, n. 3; 98; 329, 241, es hostil a esta hipótesis. Queda decir que la recomendación «No juzgo ninguna causa antes de haber escuchado los dos discursos» (cfr. [Platón], *Demodocos*, 382 E-383 A, y Demóst., *De corona*, 2 y 6) es conforme al juramento de los heliastas, que se comprometen, entre otras cosas, a escuhar al acusador y al acusado con toda imparcialidad (cfr. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig, I, 1905, p. 151) y que es el primer testimonio de una mutación decisiva en la práctica judicial. En este plano jurídico puede también verse cómo se desgaja una noción de lo verdadero: el *histôr* es un testigo, es el que *ve* y el que *oye* y, en su calidad de heredero del *mnemôn*, es también memorialista. En su «verdad» quedan testimoniados al menos dos componentes: el no-olvido y, complementariamente, el relato completo, exhaustivo, el relato de lo que ha pasado realmente. Desde este punto de vista, *Il.*, XXIII, 359, 361, es un testimonio capital.
[81] Esq., *Supl.*, 370 y ss. Sobre el valor privilegiado del hogar real, sobre sus relaciones con el «hogar público», cfr. L. Gernet, «Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le foyer commun», *Cah. Intern. sociologie*, t. XI, 1951, p. 26 y ss., J.-P. Vernant, «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», *L'Homme*, t. III, n.° 3, 1963, p. 38 y ss. (= *M. P.*, p. 128 y ss.).
[82] Esq., *Supl.*, 398-399.

«suplicantes», el rey recurre a la persuasión como cualquier orador. Ya no habla de lo elevado de su función; pronuncia un discurso ante una asamblea donde el voto reside en la mayoría.[83] Su antiguo privilegio se transforma en el de las decisiones colectivas: «Así ha decidido (χραίνει) sobre ello un voto unánime emitido por la ciudad».[84] El pueblo es el que da los decretos *decisorios* (παντελῆ ψηφίσματα), el conjunto de los ciudadanos «realiza» (χραίνει). Las antiguas nociones de τέλος y de χραίνειν no son más que metáforas. La eficacia mágico-religiosa se ha convertido en la ratificación del grupo social.[85] Es el acta de deceso de la palabra eficaz.

Desde ahora en adelante la palabra-diálogo la aventajará. Con el advenimiento de la ciudad, pasa a ocupar el primer puesto. Es el «útil político por excelencia»,[86] instrumento privilegiado de las relaciones sociales. Por ella los hombres obran en el seno de las asambleas, por ella gobiernan, ejercen su dominio sobre el otro.[87]

[83] Esq., *Supl.*, 604.
[84] Esq., *Supl.*, 942-943: τοιάδε δημόπραχτος ἐχ πόλεως μία ψῆφος χέχρανται. Confróntese 964-965: ὧνπερ ἥδε χραίνεται ψῆφος.
[85] Esq., *Supl.*, 601: παντελῆ ψηφίσματα.
[86] Cfr. J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, p. 40.
[87] Toda una parte de la argumentación del *Elogio de Helena* de Gorgias está construida sobre una relación «violencia-persuasión»: según Platón, *Filebo*, p. 58 A-B, que refiere una palabra de Gorgias, la potencia del *logos* sobre el alma a la que persuade es claramente la del maestro sobre el esclavo, con la diferencia de que el alma está reducida a la esclavitud por la misteriosa coacción ejercida sobre su consentimiento y no por la fuerza (cfr. A. Diès, *Autour de Platon*, I, París, 1927, p. 120). Sobre este punto, *Critias* (109 b-c) merece ser citado: «(tras el reparto de la tierra entre los dioses) se establecieron (los dioses) en sus regiones respectivas y, una vez que se hubieron establecido, semejantes a pastores al ciudado de sus rebaños, eran cebadores para nosotros, que somos propiedad suya y su ganado; no obstante esta diferencia de que no utilizaban sus cuerpos para violentar los de sus animales, a la manera de los pastores que golpean cuando los llevan a pastar; por el contrario, ellos se colocaban en la popa, por donde mejor se deja un animal dar la vuelta (εὔστροφον), para dirigir la marcha, usando la persuasión, según sus propios designios, como un timón para poner la mano en su alma, y llevándolos de tal forma, gobernaban, como se gobierna a un navío, la totalidad de los seres mortales» (trad. L. Robin en la Col. *La Pléiade*, t. II, París, 1950, p.

La palabra no está prendida ya en una red simbólico-religiosa, accede a la autonomía, constituye su mundo propio en el juego del diálogo que define una suerte de espacio,[88] un campo cerrado donde se enfrentan los dos discursos. Mediante su función política[89] el *logos* se convierte en una realidad autónoma, sometida a sus propias leyes. Una reflexión sobre el lenguaje puede elaborarse tomando dos grandes direcciones: por una parte, sobre el *logos*, como instrumento de las relaciones sociales; por otra, sobre el *logos* tomando como medio de conocimiento de lo real. La Retórica y la Sofística exploran la primera de las vías forjando técnicas de persuasión, desarrollando el análisis gramatical y estilístico del nuevo instrumento.[90] La otra vía es el objeto de una parte de la reflexión filosófica: ¿Es la palabra lo real?, ¿todo lo real? Problema tanto más urgente cuanto que el desarrollo del pensamiento matemático ha hecho nacer la idea de que lo real está también expresado por los números.[91]

Estos problemas nuevos, esta doble reflexión sobre el lenguaje como instrumento, se desarrollan en el marco general de un pensamiento racional. Una cuestión se plantea en consecuencia: ¿Qué estructuras mentales relacionan, el uno con el otro, al pensamiento mítico y al pensamiento racional? En términos más ade-

529). Texto notable por varias razones: sus imágenes pastoriles, sus imágenes de navegación, es decir, los dos tipos de metáfora que dominan el pensamiento político de los griegos; pero también la idea de la persuasión, homóloga y distinta, a la vez, de la violencia. Es en un contexto de ese género donde el Hermes *Logos* cobra su significación: señor todopoderoso, lleva su rebaño con el aguijón que Apolo le ha confiado.

88 De entre una literatura abundantísima, mencionemos un librito, E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaïsche Logik*, Tubinga, 1925, y un grueso volúmen, Cl. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, París, 1959.

89 Cfr. J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 41: «El *logos*, en su origen, toma conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política».

90 Cfr. E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948, *passim*, y M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1954, *passim*.

91 Cfr. las observaciones de I. Meyerson, «Thèmes nouveaux de psychologie objective: l'histoire, la construction, la structure», *Journ. Psychol.*, 1954, p. 7 y ss.

cuados, ¿qué queda de *Alétheia*, su configuración, su contenido semántico, tras la secularización de la palabra? La respuesta no puede ser unívoca, ya que el pensamiento griego nos ofrece dos soluciones, antitéticas en un plano, complementarias en otro. Dos soluciones: la de las sectas filosófico-religiosas, la de la Retórica y la Sofística. Antitéticas: las primeras colocan en el centro de su pensamiento a *Alétheia* que pasa a ser una noción cardinal, mientras que los segundos ensalzan a *Apaté*, que desempeña en su pensamiento el mismo papel fundamental. Complementarias: las condiciones en las que *Alétheia*, en un caso retrocede, se funde, desaparece y, en otro, se mantiene, se afirma, se consolida, son la prueba, en cierto modo experimental, de que *Alétheia* es realmente el centro de una configuración de potencias religiosas que mantienen entre sí relaciones necesarias.

CAPÍTULO VI

LA OPCIÓN: *ALÉTHEIA* O *APATÉ*

En la historia de las categorías mentales, el historiador no alcanza las más de las veces sino estados de cosas: «Su transformación y mecanismo están por construir».[1] Pero hay casos en los que la mutación se opera de algún modo ante los ojos del historiador, como una reacción química ante los de aquel que experimenta. Si tuvieramos por únicos testigos al pensamiento sofístico por un lado y, por otro, al pensamiento filosófico, el paso del pensamiento religioso al pensamiento racional se nos escaparía, nos veríamos obligados a reconstruirlo. En nuestro caso contamos con testigos privilegiados: por una parte, Simónides de Céos;[2] por otra, las sectas filosófico-religiosas.

A través del pensamiento y la obra de Simónides,[3] podemos contemplar en vivo el proceso de desvalorización de la *Alétheia*.

[1] I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, París 1948, p. 140.

[2] Las páginas consagradas a Simónides han sido ya presentadas bajo el título «Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie», *REG*, 1964, pp. 405-419.

[3] Además de Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, Berlín, 1913, véanse los detallados estudios de W. Schmid y O. Stahlin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 1, Munich, 1929, pp. 505-523; A. Severyns, *Bacchylide. Essai biographique*, Lieja-París, 1933, *passim*; G. Christ, *Simonidesstudien*, Tesis, Zürich, 1941; A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*², Berna, 1963, p. 210 y ss.; C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonide*², Oxford, 1961, pp. 308-372; H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*², Munich, 1962, pp. 346-370. Mucho deben estas observaciones a algunas páginas de M. Treu, *Von Homer zur Lyrik*, Munich, 1955, pp. 295-305. Sobre la poética de Simónides, léase también G. Lanata, *Poetica preplatonica*, Florencia, 1963, p. 68 y ss.

Nacido en el año 557-556 antes de nuestra era, Simónides de Céos representa un giro en la tradición poética, por el tipo de hombre que innova y, a la vez, por la concepción que tiene de su arte. Ante todo, Simónides es el primero en hacer de la poesía un oficio: compone poemas por una suma de dinero.[4] Píndaro lo refiere con virtuosa indignación: los dulces cantos de Terpsícore, sus suaves cantos, sus arrulladores cantos, están a la venta. Con Simónides la Musa se vuelve codiciosa (φιλοχερδής), mercenaria (ἐργάτις).[5] Simónides fuerza, pues, a sus contemporáneos a reconocer el valor comercial de su arte[6] y éstos se vengan tratándole como a un hombre ávido: para una larga tradición, de Jenófanes a Elión, la codicia de Simónides es un tópico.[7] Pero Simónides, al mismo tiempo, enfoca de una forma nueva la función poética: acompaña a esta mutación, en efecto, un esfuerzo de reflexión sobre la naturaleza de la poesía. La Antigüedad ha

[4] Cfr. los textos citados por W. Schmid., *op. cit.*, p. 498, n. 3; por G. Christ, *op. cit.*, p. 61 y ss.; y las observaciones de W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*², Stuttgart, 1942, p. 153. J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire en Grèce», *Journ. Psychol.*, 1959, p. 28, n. 1 (=*M. P.*, pp. 77-78, n. 98), había destacado la importancia de este hecho y su relación con otras innovaciones atribuídas a Simónides.

[5] Pínd., *Istm.*, II, 5 y ss. «Píndaro mismo, que ponderaba el viejo uso y desaprobaba el nuevo, seguía en realidad a este último» (A. Croiset, *Hist. Litt. gr.*, II³, París, 1913, p. 359). El escándalo era tanto más grande cuanto que Simónides situaba la riqueza bien adquirida (πλουτεῖν ἀδόλως) entre los tres bienes más estimables (Simon., fr. 146/651 Page).

[6] Sobre el estatuto social del artista, también sobre su estatuto económico, véase B. Schweitzer, «Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike», *Neue Heidelberger Jahrbücher, NF*, 1925, pp. 28-132; R. Bianchi-Bandinelli, «L'artista nell'Antichità classica», *Archeologia classica*, IX, 1957, pp. 1-17; M. Guarducci, «Ancora sull'artista nell'Antichità classica», *Archeologia classica*, X, 1958, pp. 138-150. Cfr. también F. Lasserre, «La condition du poète dans la Grèce antique», *Études de Lettres*, t. V, 1962, páginas 3-28, y B. Gentili, «Aspetti del rapporto poeta committente, uditorio nella lirica corale greca», *Studi Urbinati*, 1965, pp. 70-88.

[7] En estas críticas hay que tener en cuenta lo que P.-M. Schuhl denuncia en Sócrates («Socrate et le travail rétribué», en *Imaginer et réaliser*, París, 1963, pp. 37-39): una cierta repugnancia a reducir una actividad «intelectual» al nivel de las demás técnicas.

atribuido a Simónides esta famosa definición: «La pintura es una poesía silenciosa y la poesía una pintura que habla».[8] Sugestiva comparación, pues la pintura es una técnica que pone en juego una cualidad intelectual a la que Empédocles llama *métis*,[9] es decir, una destreza de oficio e, inseparablemente, una especie de mágica habilidad.[10] El pintor amalgama los colores: a partir de estas materias inertes crea figuras a las que los griegos llaman ποιχίλα, cosas irisadas, abigarradas, animales.[11] Tradicionalmente, la pintura ha sido considerada como un arte de ilusión, una «engañifa»: el autor de los *Dissoi Logoi* la define como un arte en el cual el mejor es aquel que engaña (ἐξαπατῇ) «haciendo el mayor número de cosas que se parezcan a lo verdadero» (πλείστα... ὅμοια τοῖς ἀληθινοῖς ποιέων).[12] La analogía que Simónides señala tan claramente entre la pintura y la poesía confirma, pues, plenamente, la anécdota que nos revela a este poeta como una especie de precursor de Gorgias.[13] Cuando le preguntaron a Simó-

[8] Los testimonios están citados en W. Schmid, *op. cit.*, p. 516, n. 6. Confróntese C. M. Bowra, *op. cit.*, p. 363; G. Christ, *op. cit.*, p. 43 y ss.

[9] Empédocles, fr. 23, 2, ap. Diels, *FVS*⁷, I, p. 321, 10 y ss. Confróntese P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*², París, 1952, p. 90, n. 4; el mismo autor (p. 90) analiza el pasaje de *Timeo* (p. 68 D), en el que Platón declara no incumbir más que a un dios «el mezclar lo múltiple en un todo único y hacer surgir de nuevo de esta unidad la multiplicidad».

[10] Cfr. los análisis de *métis* en H. Jeanmaire, «La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus», *Rev. Arch.*, 1956, p. 19 y ss.

[11] J.-P. Vernant, M. Detienne, «La métis d'Antiloque», *Revue des études grecques*, t. LXXX, 1967, pp. 77-78.

[12] Cfr. Δισσοὶ Λόγοι, 3, 10, ap. Diels, *FVS*⁷, II, p. 410, 30 y ss.

[13] La anécdota es referida por Plut., *De poet. aud.*, 15 D. A menudo ha sido aproximada a la teoría gorgiana de la ἀπάτη (por ejemplo, P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*², París, 1952, p. 84), e incluso bajo el pretexto de esta proximidad se ha pretendido atribuir la anécdota a Gorgias. Lo cual hacía ya Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, p. 143 (nota), seguido de M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, II, Florencia, 1949, pp. 142-143. Si bien Th. G. Rosenmeyer, «Gorgias, Aeschylus and *Apate*», *Amer. Journ. of Philology*, t. LXXVI, 3, 1955, p. 233, observa muy justamente que la anécdota cobra todo su sentido a la luz del fr. 55 D. Eso es lo que nosotros vamos a mostrar. Es necesario mencionar el estudio de A. B. Van Groningen, «Simonide et les Thessaliens», *Mnemosyne*, 4.ª serie, I, 1948, pp. 1-7. El autor

nides: ¿Cuál es la razón de que sólo a los Tesalios no logres nunca engañar (ἐξαπατᾶς)? Respondió el poeta: son demasiado ignorantes para ser engañados por mí. De esta anécdota, que algunos han querido atribuir a Gorgias, se deduce claramente que los Antiguos trataban la poesía de Simónides como un arte de engaño, como una forma de expresión en la que ἀπάτη era un valor positivo. A través de la pintura, que juega en la sociedad griega un papel cada vez más importante como forma de expresión,[14] descubre el poeta uno de los rasgos que caracterizan su arte. Pero al mismo tiempo, descubre el carácter *artificial* de la palabra poética. Es esto lo que parece indicar la fórmula que Miguel Psellos atribuye a Simónides: «La palabra es la imagen (εἰχών) de la realidad».[15] Εἰχών es el término técnico para designar la representación figurada, pintada o esculpida; es la «imagen» creada por el pintor o por el escultor.[16] Simónides es poco más o menos con-

intenta probar que los poemas tesalios de Simónides (sobre Simónides y Tesalia, confróntese A. Severyns, *Bacchylide. Essai. biographique*, Lieja-París, 1933, p. 30 y ss.) no implicaban mitos, ningún «elemento engañoso». Para Van Groningen, la anécdota hace alusión al hecho de que los Tesalios no eran sensibles a la poesía en cuanto tal, ya que para Simónides, observa, no hay poesía si no hay ἀπάτη. Éste es, en efecto, el sentido obvio de esta anécdota.

[14] M. Treu, *Von Homer zur Lyrik*, Munich, 1955, p. 298 y ss., ha querido precisar este papel de la pintura; y, en particular, ha insistido en la importancia del *Escudo* de [Hesíodo], que representa un giro por su voluntad de «ilusionismo». En la descripción del escudo de Heracles, las imágenes de «semejanza» vuelven, en efecto, con insistencia (191 y ss., 198, 206, 209, 210-211, 215, 228, 244) con adjetivos como ἴχελος y ἐοιχώς (sobre los cuales puede verse también, F. Russo, *Hesiodi Scutum*, Florencia, 1955, p. 25 y ss.). Pero sería importante, para ir más lejos, el conocer mejor los delicados problemas de εἰχός, de los que A. Rivier (*Un emploi archaïque de l'analogie chez Héarclite et Thucydide*, Lausana, 1952) ha mostrado la complejidad. Sobre la fecha del *Escudo*, véanse las investigaciones de P. Guillon, *Études béotiennes. Le Bouclier d'Héraclès et l'histoire de la Grèce centrale dans la période de la première guerre sacrée*, Aix-en-Provence, 1963.

[15] Miguel Psellos, Π. ἐνεργ. δαίμ., 821, Migne (*P. G.*, t. CXXII). C. M. Bowra, *op. cit.*, p. 363, ha subrayado la importancia de la palabra εἰχών.

[16] Sobre la imagen «cosa distinta de la cosa verdadera...» (Plat., *Sóf.*, 240 A) Cfr. P.-M. Schuhl, *La fabulation platonicienne*, París, 1947, p. 102, y *Platon et l'art de son temps*², París, 1952, *passim*. A propósito de εἰχών, véanse las observaciones de K. Kerényi, ΑΓΑΛΜΑ, ΕΙΚΩΝ, ΕΙΔΩΛΟΝ, en «Demitizzazione e imagine», *Archivio di filosofia*, Padua, 1962, p. 169 y ss.

temporáneo de una mutación que transtorna tanto a la significación de la estatua como a las relaciones tradicionales del artista y de la obra de arte. Desde finales del siglo VII, la estatua deja de ser un signo religioso, pasa a ser una «imagen», un signo figurado que intenta evocar en el espíritu del hombre una realidad exterior. Uno de los aspectos de esta mutación es la aparición de una firma en la base de la estatua o en el plano de la pintura;[17] en la relación que el artista instituye con la obra figurada, se revela como agente, como creador, a mitad de camino entre la realidad y la imagen. En los planos escultórico y pictórico, hay una solidaridad, y la más estrecha, entre la toma de conciencia del artista y la invención de la imágen. Simónides representa precisamente el momento en que el poeta, a su vez, se reconoce a través de la palabra, cuyo carácter descubre por intermedio de la pintura y la escultura.[18]

Al igual que la voluntad de practicar la poesía como un oficio, esta reflexión sobre la poésia, su función, su propio objeto, consuma la ruptura con la tradición del poeta inspirado, que dice la *Alétheia* con tanta naturalidad como respira.[19] Afirmándose

[17] L. H. Jeffery, *The local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961, p. 62 y siguientes.

[18] Simónides representa el momento en que el hombre griego descubre la imagen. Sería el primer testigo de la teoría de la imagen. M. Treu, *Von Homer zur Lyric*, Munich, 1955, p. 297, hace de él el primer testigo de la doctrina de la *Mímesis* (sobre la cual podrá verse, por último, H. Koller, *Die Mimesis in der Antike*, Berna, 1954).

[19] Por radical que fuera, la ruptura no implicaba el rechazo puro y simple de todo lo que se esperaba encontrar en la obra de un poeta. Simónides, por supuesto, sigue siendo un poeta que compone epinicios e invoca a las Musas como todos (cfr. Simónides, fr. 73/578 Page). Pero sus Musas no son ya las de Homero: cfr. el fr. Bergk (a menudo atribuido a Estesícoro), comentado por M. Treu, *Von Homer zur Lyrik*, Munich, 1955, p. 303, y por C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry. From Alcman to Simonides*², Oxford, 1961, pp. 361-362. Sobre este mismo fragmento, véanse además las observaciones de G. Lanata, *La poetica dei Lirici Greci arcaici*, «Mélanges U. E. Paoli, Gênes», 1956, p. 181, y de Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen, 1963, p. 70 y ss.

como maestro de *Apaté*, Simónides parece rechazar categóricamente la antigua concepción religiosa del poeta, profeta de las Musas, maestro de la *Alétheia*. Ahora bien, un valioso fragmento afirma sin ámbages: τὸ δοχεῖν χαὶ τὰν Ἀλάθειαν βιᾶται.[20] Ya no es la *Alétheia* la que triunfa, ésta cede el sitio al δοχεῖν, a la *doxa*. La desvalorización de *Alétheia* no puede entenderse sino en su relación con la innovación técnica, que es otro aspecto fundamental de la secularización de la poesía emprendida por Simónides. Toda la tradición le atribuye la invención de la *mnemotécnica*.[21] Pero, ¿qué significa en el plano poético la puesta a punto de procedimientos de memorización? Hasta Simónides

[20] Es el fr. 55 Diehl[3] (cfr. Bergk, *PLG*[4], III, p. 420) = *Poetae melici graeci*, fr. 93/598 Page. Es necesario decir aquí unas palabras del P. *Oxyr.* 2432 (ed. Lobel) (= fr. 36/541 Page) que Lobel se ha propuesto atribuir a Simónides. En el v. 5, puede leerse: ἁ δ']ἀλάθε[ι]α παγχρατής χτλ. Estos versos ya han dado lugar a abundantes comentarios: M. Treu, *Neues zu Simonides* (P. *Oxyr.* 2432), *Rh. Mus.*, t. 103, 1960, pp. 319-336; B. Gentili, *Gnomon*, t. 3, 1961, p. 338 y ss.; H. Lloyd-Jones, *Class. Rev.*, t. XI, 1961, p. 19; H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie*[2], Munich, 1962, p. 357, n. 22; C. M. Bowra, «Simonides or Bacchylides?», *Hermes*, t. 91, 1963, pp. 257-267. La atribución es incierta: H. Lloyd-Jones y C. M. Bowra son favorables a Baquílides, y las razones de este último son bastantes seductoras. Pero B. Gentili y M. Treu toman partido por Simónides. Los análisis de M. Treu aportan argumentos muy sólidos que llaman otro tanto la atención. En su estudio, M. Treu ha visto claramente el problema que plantea este verso 5 de Simónides (?), dando excelentes razones para pensar que no había contradicción entre este verso y lo que, por otra parte, conocemos de Simónides (p. 325 y ss.). Si este poema fuese efectivamente obra de Simónides, podríamos encontrar en él nuevos argumentos: los mismos que M. Treu desarrolla para aislar mejor el carácter específico de Simónides. Desde entonces (enero de 1965), B. Gentili ha vuelto dos veces al *P. Oxyr.* 2432 (cfr. G. Perrotta y B. Gentili, *Polinnia, Poesía greca arcaica*[2], Mecina-Florencia, 1965, pp. 313-320, y B. Gentili, «Studi su Simonide, II. Simonide e Platone», *Maia*, t. XVI, 1964, pp. 278-306): sus análisis, que ofrecen razones muy convincentes en favor de la atribución a Simónides, siguen además el sentido de interpretación que nosotros desarrollamos aquí.

[21] Los testimonios han sido citados por W. Schmid, *op. cit.*, p. 521, n. 12; por P. Maas, *s.v. Simonides*, *R.-E.* (1927), 1 y ss.; y por G. Christ, *op. cit.*, p. 75 y siguientes. W. Schmid no ha dejado de señalar las afinidades que se imponen con la corriente sofística. Léase también con provecho F. Grégoire, «Mnemotechnie et mémoire», *Révue philosophique*,1956, pp. 494-528.

la memoria era un útil fundamental para el poeta: constituía una función de carácter religioso que le permitía conocer el pasado, el presente y el futuro. De golpe, mediante una visión inmediata, mediante la memoria, el poeta se introducía en el más allá, accedía a lo invisible. Función religiosa, la memoria era el fundamento de la palabra poética y del estatuto privilegiado del poeta. Con Simónides la memoria se convierte en una técnica secularizada, facultad psicológica que cada uno ejerce más o menos según unas reglas definidas, reglas que están al alcance de todos. Ya no es una forma de conocimiento privilegiada; tampoco es, como la memoria de los Pitagóricos, un ejercicio saludable: es un instrumento que concurre en el aprendizaje de un oficio. La invención de la mnemotecnia responde a la misma intención que otro perfeccionamiento técnico atribuido a Simónides: la invención de letras del alfabeto que permitirían una mejor notación escrita.[22] Cabe destacar, en efecto, que los poetas líricos recurren a la escritura, y no ya a la sola recitación, para hacer conocer sus obras.[23] Desde el siglo VII, la escritura es la forma necesaria de publicación: ha dejado de estar, como en el mundo micénico, unida a estructuras económico-sociales de acumulación;[24] ya no apunta esencialmente a consolidar el poder de los que dirigen: es un instrumento de publicidad.[25] Pero en Simónides, la nueva función de la memoria es también inseparable de una actitud nueva con respecto al tiempo, actitud que sitúa al poeta de Céos en las antí-

[22] Cfr. W. Schmid, *op. cit.*, p. 522, n. 1, y también J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire en Grèce», *Journ. Psychol.*, 1959, p. 28, n. 1 (= *M. P.*, p. 77, n. 98).

[23] Cfr. F. Lasserre, «La condition du poète dans la Grèce antique», *Études de Lettres*, t. V, 1962, p. 11 y ss.

[24] Cfr. Luc de Heusch, «Reflexions ethnologiques sur la technique», *Les Temps Modernes*, n.º 211, dic. 1963, pp. 1022-1037. Sobre la relación entre la escritura y las necesidades de una administración y de una economía en el mundo mesopotámico, cfr. M. Lambert, «La naissance de la bureaucratie», *Revue historique*, 1960, pp. 1-26. En un plano más general, véase Karl A. Wittfogel, *Le despotisme oriental*, tr. fr., París, 1964, pp. 107-109, y las observaciones de Cl. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, 1955, pp. 264-267; «Entretiens», publicados en *Lettres nouvelles*, 10, 1961, pp. 32-33.

[25] J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, pp. 43-45.

podas de las sectas religiosas y de los medios filosófico-religiosos. Mientras que para el pitagórico Parón, el tiempo es una potencia de olvido,[26] a la que sólo la memoria, como ascesis y como ejercicio espiritual, permite escapar, para Simónides, al contrario, el tiempo «es la cosa más sensata», no porque sea *Chronos* todopoderoso el que jamás envejece, sino porque «en él se aprende y se memoriza». Haciendo de la memoria una técnica positiva, considerando el tiempo como el marco de una actividad profana, Simónides corta con toda la tradición religiosa, la de los poetas inspirados, como con las sectas y los medios filosófico-religiosos. Aún aquí, en la innovación técnica, puede reconocerse el mismo proyecto de secularizar la poesía. Practicar la poesía como un oficio, definir el arte poético como una obra de ilusión (ἀπάτη), hacer de la memoria una técnica secularizada, rechazar la *Alétheia* como valor cardinal, son otros tantos aspectos de la misma empresa. En este plano se percibe también el nexo necesario entre la secularización de la memoria y el declinar de *Alétheia*. Privada de su fundamento, la *Alétheia* es brutalmente desvalorizada; Simónides la rechaza como símbolo de la antigua poética. En su lugar reivindica τὸ δοχεῖν, la *doxa*.

Parece que ésta es la primera vez que *Alétheia* se opone directamente a la *doxa*; aquí nace un conflicto decisivo que pesará sobre toda la historia de la filosofía griega. Nos interesa, pues, elucidar el sentido de la *doxa*. Varios medios se ofrecen para ello; no poseemos el contexto del poema del que este verso es sólo un fragmento, pero nos queda el contexto del pensamiento poético de Simónides. Es necesario, pues, partir de una verosimilitud, la que propone la reflexión de Simónides sobre la poesía; después

[26] Cfr. Aristóteles, *Fis.*, IV, 13, 222 b 17 (= Diels, *FVS*[7], I, p. 217, 10 y ss.), y las observaciones de J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire en Grèce», *Journ. Psychol.*, 1959, p. 19 (= *M. P.* p. 68). En el mismo pasaje de Arístoteles, completado por el comentario de Simplicio, *ad. loc.*, 754, 7 Diels, se encuentra reproducido en los *Poetae Melici graeci de* Page (= Simónides, fr. 140/645).

Esta concepción positiva del tiempo toma asiento junto a otra visión más conforme a la de toda la poesía lírica: el tiempo que corre, el tiempo que huye (cfr. Simónides, fr. 16/521 Page; fr. 22/527 Page, y los fr. 20/525, 21/526 sobre el θεός como πάμμητις).

intentar confrontarla: por una parte, con la significación que el principal «citante» reconoce a este fragmento; por otra, con las significaciones que se desgajan de la historia semántica de *doxa*. La verosimilitud de partida es la siguiente: Simónides señala una analogía entre la poesía y un arte de *Apaté* como la pintura. Ahora bien, el fr. 55 D. opone a la potencia de *Alétheia* —que aquí parece ser la verdad poética— este «algo» al que Simónides llama τὸ δοχεῖν. Puede pensarse que frente a la antigua *Alétheia* del poeta tradicional, Simónides afirma la primacía de su propia concepción del arte poético. La *doxa* pertenecería al orden de la *apaté*.[27] Simple inferencia que sería gratuita si no encontrara la más sólida confirmación en el texto del principal «citante», que integra el verso de Simónides en un comentario donde la *Apaté* se opone a la *Diké*. En *La República*, imagina Platón la elección del adolescente, situado ante la encrucijada: «¿Ascenderé a la torre más elevada por el camino de la *justicia* (δίχα) o por el de la *tortuosa picardía* (σχολιαῖς ἀπάταις) para encerrarme y pasar allí mi vida?». Dos caminos se extienden ante él: el de *Diké* y el de *Apaté*. Ahora bien, para Platón no cabe duda de que, en una ciudad donde los poetas critican abiertamente a los dioses alentando la injusticia, el adolescente tenga el lenguaje siguiente: «*Ya que* τὸ δοχεῖ, como lo muestran los sabios —y la comprobación mediante el *Escolio Eur. Or.* 235 (I, 122 Schw.) permite reconocer a Simónides entre estos "sabios"—, *es más fuerte que la Alétheia* y decide la felicidad, es hacia su lado adonde debo volverme por entero. Trazaré, pues, en torno a mí, como fachada y decorado, una imagen (σχιαγραφίαν) de la virtud y traeré tras de mí al zorro sutil y astuto (χερδαλέαν χαὶ ποιχίλην) del muy sabio Arquíloco».[28] Los términos de la alternativa son tomados de nuevo a continuación bajo una forma que precisa su significación: por un lado, el mundo de la ambigüedad, simbolizado por el zorro que, para todo el

[27] Es la interpretación que sostienen G. Christ, *Simonidesstudien*, Diss. Zurich, 1941, p. 42 y ss.; M. Treu, *Von Homer zur Lyrik*, Munich, 1955, p. 298; y más brevemente, C. M. Bowra, *Greek Lyrik Poetry*[2], p. 370, n. 1 (que destaca la relación entre este fragmento y Pínd., *Ol.*, I, 30 y ss.; *Nem.*, VII, 20 y ss., y descubre en él la afirmación de «the deceiving influence of art»).

[28] Platón, *Rep.*, 365 B-C = Simónides, fr. 93/598 Page.

pensamiento griego, encarna a la *apaté*, el comportamiento doble y ambiguo,[29] y mediante la esquiagrafía, que para Platón significa el *trompe-l'oeil*, el arte del prestigio (θαυματοποιχή),[30] una forma acabada de *apaté*; por otro lado, el mundo de la *Diké* que también es el de la *Alétheia*.[31] No obstante, las afinidades de la *doxa* con la *apaté*[32] y las formas de la ambigüedad pueden encontrar su confirmación en determinadas significaciones fundamentales de *doxa*.[33] Para Gorgias y el pensamiento retórico, la *doxa* es del todo frágil e inestable (σφαλερὰ χαὶ ἀβέβαιοζ); quien la sigue no alcanza más que posiciones en desequilibrio. Funcionalmente, la *doxa* está sometida a la *Peithô*, que sustituye a una *doxa* por otra

[29] Cfr., p. ej., Pínd., *Istm.*, IV, 46, y los textos citados por C. M. Bowra, «The Fox and the Hedgehog», *The classical Quarterly*, t. XXXIV, 1940, páginas 26-29.
[30] Sobre el sentido preciso de la *esquiagrafía* en la pintura, confróntese P.-M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*², París, 1952, p. 9. Son «decorados o cuadros en los que el juego de sombras y de colores reproduce las apariencias y da de lejos la ilusión de la realidad». Pero en Platón, este proceder pictórico tiene el sentido de *trompe-l'oeil* (*Fedón*, p. 69 B); es calificado de ἀπατηλός (*Critias*, p. 107 D). Sobre las relaciones entre la σχιαγραφία y la θαυματοποιία, confróntese Plat., *Rep.*, 602 D. Respecto a este punto seguimos los análisis de P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 10 y ss. Cfr. también las sugerencias de R. Bianchi-Bandinelli, «*Osservazioni storico-artistiche a un passo del "Sofista" Platonico*», *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Florencia, 1955, pp. 81-95.
[31] Sobre las muy estrechas afinidades entre Ἀλήθεια y Δίχη, cfr. *supra*, p. 43.
[32] Otro argumento puede extraerse de βιᾶται. La imagen de la «violencia» es, en efecto, característica del mundo de la *peithô*: Pínd., *Nem.*, VIII, 31-34 (*Parphasis* hace violencia, βιᾶται, al mérito brillante); Esq., *Ag.*, 385 (βιᾶται δ' ἁ τάλαινα πειθώ); *Ag.*, 182 (la χάρις βίαιος de los dioses). Según Gorgias, citado por Plat., *Filebo*, 58 A-B, la πειθώ es una especie de βία.
[33] Sobre δόξα, en general, cfr. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. I, Heidelberg, 1960, p. 409 ss.; J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Munich, 1949, p. 54 y 62; M. Leumann, *Homerische Wörter*, Basilea, 1950, p. 173 y ss.; B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlín, 1924, p. 53; Eino Mikkola, *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Helsinki, 1954, p. 98 y ss.; J. Sprute, *Der Begriff der DOXA in der Platonischen Philosophie*, Göttingen, 1962, p. 33 y ss. Véase también M. Greindl, Κλέος, Κῦδος, Εὖχος, Τιμή, Φάτις, Δόξα. *Eine Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauch*, Tesis, Munich, 1938; «Zum Ruhmes und Ehrbegriff bei den Vorsokratikern», *Rh. Mus.*, t. 89, 1940, p. 222 y ss.

doxa;[34] lejos de pertenecer al orden de la *Episteme*, la *doxa* pertenece al orden de *kairos*,[35] el «tiempo de la acción humana posible»,[36] el tiempo de la contingencia y la ambigüedad. La inestabilidad de la *doxa* es un dato fundamental: las *doxai* son de la misma naturaleza que las estatuas de Dédalo, «emprenden la huída y se van».[37] Nadie, excepto Platón, ha señalado mejor sus aspectos de ambigüedad; los *Philodoxoi*, dice, son «aquellos que se complacen en oír bellas voces, en mirar colores bonitos y todas las bellezas del mismo género». Son gentes que se preocupan por las cosas intermedias, que participan a la vez del Ser y del No-Ser. Cuando Platón quiere precisar la naturaleza de estas cosas, recurre a la siguiente comparación: «Se asemejan a las conversaciones de doble sentido que tienen en la mesa, y al enigma infantil del eunuco que golpea al murciélago, donde se le hace adivinar con qué y sobre qué ha golpeado». Estas cosas intermedias, a la vez «luminosas y oscuras», son de tipo enigmático, hechas a imagen del enigma siguiente: «Un hombre que no es un hombre, viendo y no viendo un pájaro que no era un pájaro, encaramado en una rama que no era una rama, arrojó y no arrojó una piedra que no era una piedra».[38] Cada término está flanqueado por su contrario, y su síntesis suscita una especie de vértigo; producen una reverberación donde se mezclan y confunden lo oscuro y lo luminoso. En la *doxa*, en el seno del pensamiento racional, volve-

[34] Cfr. Diels, *FVS*⁷, II, p. 291. 10-12. La δόξα es ἀπιστότατον πρᾶγμα (II, p. 300, 13); está sometida a la *peithô* (II, p. 292, 6). Sobre la δόξα de Gorgias, confróntese J. Sprute, *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*, Göttingen, 1962, p. 10; M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1954, p. 116 y ss.; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*², Stuttgart, 1942, p. 316. Cfr., por último, el amplio comentario de G. Lanata, *Poetica pre-platonica, Testimonianze e framenti*, Florencia, 1963, p. 190 y ss.
[35] Cfr. Dionisio de Halicarnaso, *De comp. verb.*, p. 45, 17, ed. Usener-Redermacher. Este pasaje parece ser una cita de Gorgias (cfr. P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, París, 1963, pp. 99-100).
[36] Según la fórmula de P. Aubenque, *op. cit.*, p. 104.
[37] Plat., *Menón*, p. 97 D. Sobre la δόξα platónica, cfr. en último lugar, J. Sprute, *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie*, Göttingen, 1962.
[38] Platón, *República*, pp. 479A-480A (cfr. los escolios a este pasaje). En una larga serie de pasajes (*Lys.*, 218 C; *Carm.*, 173 A; *Banq.*, 175 E; *Rep.*, 414 D; 443

mos a encontrar el rasgo principal que caracteriza, en el plano mítico, a las Musas, Sirenas, mujeres-abeja y, en resumen, todas las potencias dobles, ambiguas, que son «verdaderas y falsas» (*aléthes* et *pseudeis*). En un pasaje del *Teeteto*, Platón asocia, incluso explícitamente, el epíteto «*aléthes* y *pseudés*» a la *doxa*: «La *doxa* se enrosca y gira... convirtiéndose en *aléthes* y *pseudés*» (δόξα στρέφεται χαὶ ἑλίττεται... ψευδὴς χαὶ ἀληθής γιγνομένη).[39] Todo el mundo mítico de la ambigüedad surge en el verbo στρέφειν: designa la acción de los lazos que constriñen al Hermes *poikilométis*, también la caída del zorro en la abigarrada *métis*, el movimiento del atleta y del sofista que giran y se vuelven.[40] En στρέφειν unido a ἑλίττειν Platón connota la movilidad fundamental, el movimiento permanente que define a la ambigüedad en el pensamiento griego. A los testimonios de Gorgias y de Platón viene a añadirse el de Aristóteles: en su pensamiento, la *doxa* es *aléthes* y *pseudés*,[41] es «el único modo de aproximación auténtica a las cosas que nacen y perecen».[42] La *doxa* es la forma de conocimiento que conviene al mundo del cambio, del movimiento, al

D; 476 C-D; 510 E; *Teet.*, 201 D; 202 B, etc.) Platón asimila la δόξα a ὄναρ, visión de sueño que se opone a ὕπαρ, visión de vigilia. Pero esta significación parece prolongar determinados valores de δόξα que el *Liddell-Scott-Jones, s.v.* δόξα traduce por *fancy, visión*: Pind., *Ol.*, VI, 82; Esq., *Ag.*, 275; *Coef.*, 1051-1053; Eur., *Res.*, 780, etc. En el *Agam.*, 420 de Esquilo, los δόξαι son ὀνειρόφαντοι, πενθήμονες, φέρουσαι χάριν ματαίαν.

[39] Platón, *Teeteto*, p. 194 B. Cfr. *Rep.*, VI, 508 D: «Cuando el alma se vuelve hacia lo que está mezclado con la oscuridad, hacia lo que nace y lo que perece, no tiene más que opiniones (δοξάζει), ve poco claro, varía, pasa de un extremo a otro» (ἄνω χαὶ χάτω τὰς δόξας μεταβάλλον). Sobre ἄνω χαί χάτω y sus relaciones con χυλίνδεσθαι, cfr. la observación de W. J. Verdenius, *Mnemosyné*, 1964, p. 387.

[40] Cfr. *Himno hom. a Hermes*, 409-411; Pínd., *Istm.*, 79-80; Polux, III, 155; Arist., *Acharn.*, 385; *Nubes*, 450, etc.

[41] Cfr. L.-M. Régis, *L'opinion selon Aristote*, París- Ottawa, 1935, p. 76 y ss. Sin duda, es incluso un rasgo fundamental de la δὸξα, como nos lo quiere hacer creer Lyd., *De Mens.*, II, 7 (ap. Diels, *FVS*[7], I, p. 51, 11 y ss.), cuando pretende que οἱ περί Φερεχύδην llamaban la díada δόξα, «ὅτι τὸ ἀληθὲς χαὶ ψευδὲς ἐν δόξῃ ἐστί».

[42] P. Aubenque, «Sciencie, culture et dialectique chez Aristote», *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Lyon (8/13 sept. 1958), París, 1960, p. 145.

mundo de la ambigüedad, de la contingencia. «Saber inexacto, pero saber inexacto de lo inexacto».[43] El acuerdo de estos tres testigos, tan a menudo opuestos en otros puntos, parece indicar que las afinidades de la *doxa* con el mundo de la ambigüedad no son fortuitas. El análisis de la raíz indoeuropea **dek-* nos permite ser más afirmativos: G. Redard ha mostrado que esta raíz significa «conformarse con lo que se considera como una norma», y que la familia *dokos, dokein*, etc., se despliega en torno a una significación fundamental: «tomar el partido que se estima mejor adaptado a una situación».[44] *Doxa* transmite, pues, dos ideas solidarias: la de una elección y la de una elección que varía en función de una situación.[45] Pero este sentido fundamental no muestra solamente que por toda su historia la *doxa* está situada bajo el signo de la ambigüedad: nos lleva a señalar todavía aquí, en la elección de *dokein*, otro aspecto de este proceso de secularización

[43] Id., *ibid.* En su libro sobre *Le problème de l'Etre chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, París, 1963, p. 256 y ss., P. Aubenque observa que, según *Top.*, I, 1, 100 a 18, la dialéctica se define por relación a los ἔνδοξα; la dialéctica es un método «gracias al cual podremos razonar sobre todo problema propuesto partiendo de tesis probables» (ἐξ ἐνδόξων). Ahora bien, ¿qué son los ἔνδοξα? Son «las tesis que corresponden a la opinión de todos los hombres (ἔνδοξα τὰ δοχοῦντα πᾶσιν) o de la mayor parte de ellos y, entre estos últimos, sea de todos, sea de la mayor parte, sea, en definitiva, de los más notables o de los más reconocidos (τοῖς μάλιστα γνωρίμοις χαὶ ἐνδόξοις)». (*Top.*, I, 1, 100 b 21). Como escribe P. Aubenque, (p. 259): «Aristóteles define la tesis probable (ἔνδοξος) como la que es aprobada por aquellos sabios que son los *más aprobados*». Pero el sabio no es aquí más que el garante de un consentimiento universal, el representante de la autoridad de los hombres. El dialéctico aparece así bajo una doble máscara: la del hombre universal «en el que se reconoce la universalidad de los hombres» y la del «vano hablador que se contenta con discutir *verosímilmente de todas las cosas*» (*op. cit.*, p. 260). Tras el dialéctico hemos de reconocer sin duda, con P. Aubenque (*ibid.*), al retórico o al sofista. [En la versión castellana del libro de Aubenque (Madrid, Taurus, 1981), las páginas citadas son la 248 y ss.].

[44] G. Redard, *Du grec δέχομαι, «je reçois» au sanskrit átka, «manteau». Sens de la racine *dek-, Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift A. Debrunner*, Berna, 1954, pp. 351-362. A. Hus, *Docēre et les mots de la famille de docēre, Étude de sēmantique latine*, París, 1965, aporta valiosas confirmaciones para las conclusiones de G. Redard.

que nos ha parecido dar cuenta de varias tradiciones relativas a Simónides. En la historia de la lírica coral, Simónides es el primero que no sólo compone himnos a los dioses, sino también para alabar a los hombres, para celebrar a los vencedores de los juegos: también es uno de los primeros en cantar la alabanza a los ciudadanos muertos por la ciudad. Canta la gloria de los «maratonómacos», la de los «vencedores» en las Termópilas.[46] Si a menudo pasa por ser un poeta de Corte, asalariado de las grandes familias de Tesalia, los Escópadas y los Aléuadas,[47] Simónides es uno de los primeros poetas «contratados», vueltos hacia la ciudad. Uno de sus poemas, dirigido a Escopas, está por entero consagrado a la crítica del ideal aristocrático del ἀγαθός o del ἐσθλὸς ἀνὴρ.[48] Simónides sustituye este ideal de origen homérico por el del «hombre sano» (ὑγιὴς ἀνήρ) cuya virtud se define por referencia a la *Polis* (εἰδώς γ' ὀνησιπόλιν δίχαν).[49] Simónides es, además, el que lanza el siguiente estribillo: «La ciudad es la que hace al hombre» (πόλις ἄνδρα διδάσχει).[50] Este contexto político de la poesía simonídea da a la elección de un verbo como *dokein* toda su significación: *dokein* es, en efecto, un término técnico del vocabulario político.[51] Es, por excelencia, el verbo de la «decisión» política. En consecuencia, cuando Simónides declara que el *dokein* prevalece sobre la *Alétheia*, por una parte, rompe de la forma más clara con toda la tradición poética de la que *Alétheia* era un valor esencial, pero, por otra parte, afirma claramente su voluntad de secularizar la poesía, ya que sustituye un modo de conocimiento excepcional y privilegiado por el tipo de saber más «político» y menos religioso posible.[52]

En la historia de *Alétheia*, Simónides señala el momento en que lo ambiguo se refugia en la *doxa*, en que lo ambiguo se separa de la *Alétheia*. Pero es necesario precisar un punto importante: cuando Simónides reivindica la primacía de la *doxa* frente a la

[45] En el *Menón*, p. 97 B-C, Platón afirma que el ὀρθὴ δόξα puede llevar a los mismos resultados que la ἐπιστήμη: la opinión verdadera no es peor guía que la ciencia en cuanto a la *justeza de la acción* (πρὸς ὀρθότητα πράξεως). Pero con la diferencia de que el hombre que posee la ἐπιστήμη triunfa siempre mientras que aquel que no tiene más que la δόξα «tan pronto triunfa, tan pronto fracasa».

[46] Estos dos puntos han sido señalados por H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*², Munich, 1962, p. 346 y ss., y páginas 493-496. Sobre los fragmentos de Simónides relativos a estas dos grandes hazañas, véanse los análisis de H. Fraenkel, *op. cit.*, p. 362 y ss., y C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*², Oxford, 1961, p. 344 y ss.

[47] Cfr. W. Schmid, *op. cit.*, pp. 508-509.

[48] Esta crítica puede encontrarse en la tradición referida por el fr. 92 R. de Aristóteles: Simónides habría definido la «nobleza» por la «riqueza», una riqueza un poco más antigua que otra.

[49] Cfr. G. Christ, *op. cit.*, p. 24 y ss.; C. M. Bowra, «Simónides and Scopas», *Classical Philology*, t. XXIX, 1934, p. 230-239; L. Woodbury, «Simonides on Ἀρετή», *Trans. Proc. Amer. Philol. Association*, t. LXXXIV, 1953, pp. 125-163; C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*, pp. 326-336; B. Gentili, «Studi su Simonide, II, Simonide et Platone», *Maia*, t. XVI, 1964, pp. 278-306. Sobre la imágen del ὑγιὴς ἀνήρ, que se hace banal en la segunda mitad del siglo V, cfr. Sóf., *Fil.*, 1006; Eur., *Andr.*, 448; *Bac.*, 948; fr. 496; 821; Hdt., I, 8, 3; VI, 100, 1; Tuc., IV, 22, 2 (citados por C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*², p. 335, n. 2). Las relaciones entre Simónides y el ideal democrático han sido recientemente objeto de una puesta a punto excelente por G. Perrotta y B. Gentili, en *Polinnia. Poesía greca arcaica*², Mesina-Florencia, 1965, p. 307 y ss.

[50] Fr. 53 D. Cf. G. Smith, «ΠΟΛΙΣ ΑΝΛΡΑ ΛΙΛΑΣΚΕΙ, *Class. Journ,*. tomo XXXVIII, 1942-1943, pp. 260-279.

[51] Para Aristóteles, la δόξα y la βούλευσις conducen al mismo objeto: el contingente (cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, 1963, p. 113). Las afinidades de la doxa y el mundo político han sido subrayadas, a propósito de Parménides, por E.-L. Minar, «Parmenides and the Way of Seeming», *Amer. Journ. Philol.*, t. LXX, 1949, pp. 41-55.

[52] Ciertamente, hay que decir que un poeta como Arquíloco de Paros abre el camino a Simónides por su crítica del ideal heroico, por su rechazo del mito, por su voluntad de entrar en lo político, pero ningún otro poeta representa en la época arcaica un giro tan brutal en la historia de la poesía como Simónides de Ceos. (Sobre Arquíloco de Paros léase la introducción de A. Bonnard en la edición de los fragmentos de Arquíloco publicada por F. Lasserre y A. Bonnard, París, «Les Belles Lettres», 1958, pp. V-LVI. La tesis más reciente sobre Arquíloco la constituye el volúmen X de los *Entretiens sur l'antiquité classique*, «Fondation Hardt», Vandoeuvres-Ginebra, 1964). Advirtiendo una relación entre el empleo de *dokeîn* y un determinado contexto político, no hacemos sino prolongar, en otro plano de pensamiento, los análisis de P. Aubenque (*La prudence chez Aristote*, París, 1963, p. 111 y ss.) sobre la relación profunda, en el seno del pensamiento aristotélico, entre una teoría de la contingencia y la práctica del sistema democrático.

Alétheia, no hace una elección según el enfoque definido por Parménides, como el contexto de *La República* podría hacernos creer. En efecto, por una parte la *doxa* no es aquí la opinión en sentido filosófico, se conserva «pura de toda problemática del Ser y del Parecer»;[53] no tiene el carácter peyorativo de un conocimiento incierto, que le otorgará el pensamiento filosófico en el siglo v, oponiéndola a la *Episteme*, a la certeza. Por otra parte, la oposición entre *Alétheia* y *doxa* nos remite a una problemática interna del pensamiento poético: la *Alétheia* que Simónides condena no es la de los filósofos, sino la de los poetas. Podríamos incluso decir que no hay para Simónides una verdadera elección entre la *Alétheia* y la *doxa*, pues, al término del proceso de secularización de la poesía, la «revelación poética» ha cedido su lugar a una técnica de fascinación. Haciendo de la memoria una técnica secularizada, Simónides condena la *Alétheia*, se consagra a la *Apaté*. Simónides no es, pues, solamente el testigo del declinar de *Alétheia*, lo es antes bien de una corriente de pensamiento que concede privilegios a la *Apaté*. Cuando define el arte del poeta como un arte de ilusión cuya función es seducir, engañar suscitando «imágenes» a los seres huidizos que son ellos mismos y algo más que ellos mismos, Simónides prefigura uno de los grandes caminos que dividen la historia de la problemática de la palabra.

[53] Es un punto que A. Rivier ha precisado extensamente en «Sur les fragments 34 y 35 de Xénophane», *Rev. Philol.*, t. XXX, 1956, p. 39 y ss. Si bien F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basilea, 1945, pp. 43-58 (en particular la página 57), había ya señalado que este tipo de oposición era externo a la influencia de Parménides (cfr. también H. Langerbeck, *Gnomon*, t. XXI, 1949, p. 110), mientras que H. Fraenkel, desde 1925 (cfr., por último, H. Fraenkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*², Munich, 1960, pp. 346-349), defendía el valor positivo de δόχος, su sentido de «opinión válida». En sus atractivas investigaciones, A. Rivier (en particular p. 50) ha dado excelentes razones para pensar que δόχος en Jenófanes «no designa un acto intelectual devaluado *a priori* en relación con la verdad». Los dos modos de conocimiento que Jenófanes conoce se distinguen, en efecto, «en función de la realidad particular que en cada uno tiende a aprehender: lo visible y lo invisible» (p. 44). Entre ellos no hay «más o menos valor objetivo, sino una seguridad más o menos grande para aquel que los pone en práctica».

Se ha observado a menudo: tanto por determinados rasgos estilísticos como por determinados aspectos de su personalidad, Simónides anuncia al Sofista.[54] En sus poemas cultiva las antítesis, se complace jugando con la ambigüedad de una palabra; para sus contemporáneos es el hombre que vende su poesía por dinero, envaneciéndose de «engañar» a los demás. Pero entre Simónides y los primeros sofistas, las afinidades superan la anécdota, tocan lo esencial. En efecto, la Sofística y la Retórica, que surgen con la ciudad griega, están una y otra fundamentalmente orientadas a lo ambiguo, ya que se desarrollan en la esfera política, que es el mundo de la ambigüedad misma, y a la vez, porque se definen como instrumentos que, por una parte, formulan en un plano racional la teoría, la lógica de la ambigüedad y, por otra, permiten actuar con eficacia sobre ese mismo plano de ambigüedad. Los primeros sofistas, aquellos que precedieron a la brillante generación del siglo v, se afirman como especialistas de la acción política: son hombres que poseen una suerte de sabiduría próxima a la de los Siete Sabios, «una habilidad política y una inteligencia práctica».[55] Uno de esos hombres de la *praxis*, en quien los griegos reconocen el modelo ideal de la antigua sofística, Mnesifile, hace su aparición en la historia de Grecia en la víspera de Salamina: porta la máscara del «sabio consejero» en los momentos difíciles.[56] Por consejo suyo, en un momento decisivo

[54] Estas afinidades han sido varias veces subrayadas: A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, II³, París, 1913, p. 358; W. Schmid, *op. cit.*, p. 518; G. Crist, *Simonidesstudien*, Tesis, Zürich, 1941, p. 41 y ss.; M. Treu, *Von Homer zur Lyrik*, Munich, 1955, pp. 299-300; A. Lesky, *Geschichte der Griechische Literatur*², Berna 1963, p. 210 y ss. B. Snell, *Poetry and Society. The Role of poetry in ancient Greece*, Bloomington, 1961, p. 50 y ss., ve, antes bien, en Simónides a un precursor de la filosofía.

[55] Plut., *Temist.*, II, 6: «δεινότητα πολιτιχὴν χαὶ δραστήριον σύνεσιν». Confróntese G.-B. Kerferd, «The First Greek Sophists», *Class. Rev.*, t. LXIV, 1950, páginas 8-10; W. Nestle, «Gab es eine ionische Sophistik?», *Philologus.*, t. LXX, 1911, p. 258 y ss.; J.-S. Morrison, «An Introductory Chapter in the History of greek Education», *The Durhan University Journal*, t. XI, 1949, pp. 55-63.

[56] Hdt., VIII, 57-58. Sobre el tema del «sabio consejero», cfr. R. Lattimore, «The Wise Advise in Herodotus», *Class. Philol.*, t. XXXIV, 1939, pp. 24-35. Mnesifile parece claramente ser un personaje no-histórico (cfr. F. Geyer, *s.v. Mnesiphilos*,

—verdadero *Kairós*—[57], Mnesifile ayuda a Temístocles[58] (del que es de alguna manera la sombra) el doble, a dominar una situación inestable, esquiva y ambigua. Gracias a él, el más astuto de los griegos revierte en su beneficio una situación de inferioridad manifiesta. El sofista es, pues, un tipo de hombre muy próximo al «político», cercano al que los griegos llaman el «prudente» (φρόνιμος):[59] tienen en común un mismo campo de acción y una misma forma de inteligencia. Son hombres que se enfrentan directamente con los asuntos humanos, es decir, con este terreno «donde nada es estable», y donde, para hablar como Aristóteles, «corresponde a los mismos actores el tener en cuenta la oportunidad (χαιρός), como es el caso del arte médico y de la navegación».[60] El campo del político y del sofista es, pues, un plano de pensamiento que se sitúa en las antípodas del reivindicado por el filósofo como bien propio desde Parménides: es el plano de la contingencia, la esfera del *kairos*, ese *kairos* que no pertenece al orden de la *episteme*, sino al de la *doxa*.[61] Es el mundo de la ambigüedad.[62]

En este punto la Sofística no puede separarse de la Retórica: ésta hace su aparición en la Magna Grecia, en un mismo contexto político, sea en relación con las primeras deliberaciones de la primera «democracia», sea en relación con el funcionamiento de la justicia dialogada.[63] Volviendo a Platón, la retórica es «una práctica que exige un alma dotada de penetración y audacia y, naturalemente, apta para el comercio con los hombres».[64] Exige, por tanto, las cualidades intelectuales que definen al «prudente», ya que se desarrolla en el mismo medio; el de los asuntos humanos, medio donde nada es estable, sino movedizo, doble y ambiguo. Productos de una misma cultura política, la Sofística y la Retórica desrrollan también técnicas mentales solidarias. En un mundo en el que las relaciones sociales están dominadas por la palabra, el sofista y el retórico son ambos técnicos del *logos*. Los dos contribuyen a la elaboración de la reflexión sobre el *logos* en tanto que instrumento, medio de obrar sobre los hombres. Para el sofista, el campo de la palabra está delimitado por la tensión de dos discursos sobre cada cosa, por la contradicción de dos tesis sobre cada tema.[65] En este plano de pensamiento, regido por el «principio de contradicción»,[66] el sofista aparece como el teórico que hace lógico lo ambiguo y que de esa lógica hace el instrumento propio para fascinar al adversario, capaz de hacer triunfar al más pequeño frente al más grande.[67] El fin de la Sofística, como el de la Retórica, es la persuasión (*peithô*),[68] el engaño (*apaté*). En el corazón de un mundo fundamentalmente antiguo, son las técnicas mentales las que permiten amaestrar a los hombres mediante la potencia de lo ambiguo. Sofistas y retóricos son plenamente los hombres de la *doxa*. Platón tiene toda la razón al considerarlos como maestros de ilusión que presentan a los hombres, en lugar de lo verdadero, las ficciones, los simula-

R.-E. [1932], c. 2280). Por último, véase G. Ferrara, «Temistocle e Solone», *Maia*, t. XVI, 1964, p. 55 y ss., al que no podríamos adherirnos en todas sus conclusiones.

[57] Cfr. P. M. Schuhl, «De l'instant propice» en *Imaginer et réaliser*, París, 1963, pp. 144-148.

[58] Temístocles es un tipo de hombre de *métis*.

[59] Cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, 1963, *passim* y, en particular, pp. 23-24.

[60] Aristóteles, *Ét. a Nicom.*, II, 2, 1104 a 8-9. Cfr. P. Aubenque, *op. cit.*, 97.

[61] Cfr. Dionisio de Halicarnaso, *De comp. verb.*, 45, 17, Usener-Rader-macher. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 100, piensa que este pasaje está inspirado en Gorgias.

[62] Sobre las relaciones del *Kairós* y de la ambigüedad, cfr. P. Aubenque, *op, cit.*, p. 97 y ss.

[63] Cfr. D. A. G. Hinks, «Tisias and Corax and the invention of Rhetoric», *Class. Quart.*, t. XXIV, 1940, p. 62 y ss. y, en general, W. Kroll, *s.v. Rhetorik.*, *R.-E. Supl.*, VII (1940), c. 1039 y ss.

[64] Plat., *Gorgias*, 463 A. Cfr. P. Aubenque, *op. cit.*, pp. 99-100.

[65] Cfr. Diog. Laercio, IX, 51; Eur., *Antiope*, fr. 189 N², etc. Cfr. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos²*, Stuttgart, 1942, p. 289 y ss.; J. de Romilly, *Histoire et Raison chez Thucydide*, París, 1956, p. 180 y ss. Sobre las relaciones lógicas de ambos discursos, cfr. las observaciones de E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchatel, 1948, p. 38 y ss.

[66] Plan de pensamiento que conoce la contradicción, pero sin que el principio de contradicción haya sido formulado aún. Será Aristóteles el que haga su teoría y saque las conclusiones lógicas; cfr., en último lugar, P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, París, 1962, p. 124 y ss.

[67] Cfr. Aristóf., *Nubes.*, 112, 882; Platón, *Fedro*, 267 A, etc.

[68] Cfr. H. Mutschmann, «Die älteste Definition der Rhetorik», *Hermes*, t. LIII, 1918, p. 440 y ss.

cros, y los «ídolos» que les hacen tomar por la realidad.[69] Para ellos, en efecto, el arte supremo consiste en decir las «ψεύδεα ... ἐτύμοισιν ὁμοῖα».[69a] En este plano de pensamiento no hay, en ningún momento, lugar para la *Alétheia*. ¿Qué es la palabra para el sofista?[70] En verdad que para él el discurso es un instrumento, pero de ninguna manera un instrumento para el conocimiento de lo real. El *logos* es una realidad en sí, pero jamás un significante que tienda a un significado. En este tipo de pensamiento no hay ninguna distancia entre las palabras y las cosas. Para Gorgias, que extrae las últimas consecuencias de esta concepción, el discurso no solamente no revela las cosas en las que se apoya, sino que no tiene nada que comunicar; es más, no puede ser una forma de comunicación con el otro. Es un «gran señor de cuerpo minúsculo e invisible»[71] que posee un curioso parecido con el niño de Hermes del *Himno homérico*, provisto de una varita mágica,[72] la misma que Apolo le ha dado para llevar a los rebaños haciendo uso de la violencia, pero que aquí se convierte en el instrumento de la persuasión, de la «psicagogia».[73] La potencia del *logos* es inmensa: trae el placer, se lleva las preocupaciones, fascina, persuade, transforma mediante el encantamiento.[74] El

[69] Plat., *Sof.* 234 B-C.
[69a] Hes., *Teog.*, 27.
[70] Seguimos aquí el análisis de P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote, op. cit.*, pp. 98-106 [Versión castellana, pp. 96-104].
[71] Gorgias, *El. Hel.*, 8, ap. Diels, *FVS*[7], II, p. 290, 17 y ss. Sobre Hermes y el *logos*, cfr. W. H. Roscher, *Hermes der Windgott*, Leipzig, 1878, p. 28, n. 105 y 106.
[72] Cfr. J.-P. Vernant, «Hestia-Hermes. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», *L'Homme*, t. III, n.° 3, 1963, p. 21, y n.° 5 (= *M. P.*, p. 108 y n. 42). Observaríamos así en el plano del lenguaje, una continuidad comparable por completo a la que establece J.-P. Vernant (*op. cit.*, p. 40 = *M. P.*, p. 131) entre el Hermes *epimelios, polymélos*, que hace crecer y multiplicarse al ganado, y el Hermes, dios del comercio y del *tokos*, del interés que «hace proliferar».
[73] Sobre las relaciones de Βία y de πειθώ, cfr. *supra*, pp. 65-66. Los aspectos de la psicagogia han sido muy estudiados por H. Koller, *Die Mimesis in der Antike*, Berna, 1954, pp. 88-89, 127, 131, 136, 154, 160 y ss., 192, 195, 203.
[74] Gorgias, *El. Hel.*, 8, ap. Diels, *FVS*[7], II, p. 290, 18 y ss. Cfr, Charles P. Segal, «Gorgias and the Psychology of the Logos», *Harvard Studies in Clasical Philology*, t. LXVI, 1962, pp. 99-155.

logos no pretende jamás, en este plano, decir la *Alétheia*.[75] Al término de una exposición de objetivos de la Sofística, de la Retórica y de la Erística, después de haber constatado que la primera es una potencia que actúa sobre la imaginación mediante el juego de las palabras, que la segunda se desarrolla en el terreno de lo especioso y pretende persuadir, que la tercera encuentra su punto de partida en el *agôn* y su punto de llegada en la victoria, Clemente de Alejandría podía escribir: «La *Alétheia* no es nada en todo eso».[76] De esta forma, no hacia más que volver a tomar una idea expresada varias veces por Platón a propósito de la Retórica: «Nadie se preocupa por nada del mundo de la *Alétheia*, sino de la persuasión».[77] Sofística y Retórica delimitan, pues, un plano de pensamiento exterior a la *Alétheia*. Pero también a este nivel, como en Simónides, la antigua relación de *Alétheia* con la Memoria como función religiosa, se ha roto definitivamente: para los sofistas, en efecto, la memoria no es más que una función secularizada cuyo desarrollo es indispensable para esta forma de inteligencia que obra tanto en la sofística como en la política.[78]

Si examinamos la reflexión de los sofistas y de los retóricos sobre el lenguaje como instrumento, dos conclusiones se impo-

[75] Es un punto observado a menudo, por ejemplo por E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948, p. 72. Cfr. Platón, *Teeteto*, 167 B.
[76] Clem. de Alej., *Strom.*, I, 8, 39 y ss.
[77] Plat., *Fedro*, 272 D-E: τὸ παράπαν γὰρ οὐδὲν ἐν τοῖς διχαστηρίοις τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενὶ ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ.
[78] Hippias es el inventor de una técnica de memorización: Jen., *Banq.*, IV, 62; Plat., *Hippias May.*, 285 E; *Hipp. Men.*, 368 D (cfr. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*[2], Stuttgart, 1942, p. 365 y ss.). Los *Dissoi Logoi* elogian la memoria (ap. Diels, *FVS*[7], II, p. 416, 13 y ss.). El diálogo de Sócrates y Estrepsíades en las *Nubes* de Aristófanes muestra con suficiencia la importancia de la memoria para el sofista (cfr. v. 414; 483; 484-485; 629; 631; 785). Testimonio de ello es también una página de *Las Leyes* (908 B-c) en la que Platón distingue dos especies de entre la gente que no cree en la existencia de los dioses; la segunda es la más peligrosa y reúne en desorden «adivinos, fabricantes atareados en toda clase de prestigios, tiranos, oradores populares, generales, malignos inventores de iniciaciones secretas», sin olvidar a los *sofistas* (908 D): «Todos

nen: por una parte, el pensamiento griego aísla, pone aparte una zona específica de lo ambiguo, un plano de lo real que pertenece al orden exclusivo de la *apaté*, de la *doxa*, de lo «*alethés* y de lo *pseudés*»; por otra parte, en este plano de pensamiento, se observa una perfecta correlación entre la secularización de la memoria y la desvalorización de la *Alétheia*. La relación entre ambos términos es del orden de lo necesario. En el plano de las estructuras mentales, el hecho esencial es que nos introducimos en otro sistema de pensamiento: otro, porque lo ambiguo ya no es un aspecto de la *Alétheia*. Es un plano de lo real que excluye de alguna manera a la *Alétheia*; otro también, porque lo ambiguo ha dejado de ser la unión de los contrarios complementarios, para convertirse en la síntesis de los contrarios «contradictorios».[79] De esta mutación mental y lógica, la segunda línea de evolución ilustrará plenamente las consecuencias.

Hacia el fin del siglo VI, Grecia ve nacer, en medios particularizados, un tipo de pensamiento filosófico y religioso[80] situado

están llenos de astucia y trampas». Ahora bien, lo que caracteriza a esta especie de incrédulos es, entre otras cosas, «el don de una gran memoria (μνῆμαί τε ἰσχυπαί) y un espíritu penetrante (μαθήσεις ὀξεῖαι). Es de destacar que la *phronésis* exija también una buena memoria. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, 1963, p. 159, cita textos aristótelicos, y en particular una observación de Alejandro (*In Met.*, 30, 10 y ss. Hayduck): «La *phronésis* es la precisión y la claridad de las imágenes y la destreza natural en la conducta práctica que se encuentran en los seres dotados de memoria». Cfr. E. Wüst, *s.v. Mnemonik*, R.-E. (1930), c. 2264-2265. Claro está que la secularización de la memoria es solidaria del advenimiento de la ciudad: F. Chatelet, *La naissance de l'histoire*, París, 1962, lo ha mostrado claramente para la función historiadora.

[79] Es de destacar que aunque, por una parte, la sofística representa el triunfo de la palabra ambigua, es también ampliamente responsable, por la práctica de los discursos opuestos y por el análisis de los modos del discurso, de la formulación del principio de identidad y del advenimiento de una lógica de la exclusión de las proposiciones contradictorias.

[80] Entre los representantes de este tipo de pensamiento, hay que contar a los magos, los inspirados, los «hombres divinos», medio-históricos, medio-legendarios; así Aristeo, Abaris, Hermotimo, Epiménides, etc., pero también a los Órficos, Pitagóricos y, sin duda, a los iniciados de las «tablillas de oro». Puede encontrarse un buen análisis de las tradiciones antiguas sobre los

en las antípodas del de los sofistas. La oposición se verifica en todos sus puntos: éste es un pensamiento de carácter secularizado, vuelto hacia el mundo exterior, orientado a la *praxis*; aquél es un pensamiento de carácter religioso, replegado en sí mismo, anhelante de salvación individual. Si los sofistas, como tipo de hombre y como representantes de una forma de pensamiento, son los hijos de la ciudad, y si pretenden esencialmente actuar sobre el otro en un marco político, los magos y los iniciados viven al margen de la ciudad sin aspirar más que a una transformación completamente interior.[81] A estos fines diametralmente opuestos co-

magos y el pitagorismo en W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, pp. 98-142. Cfr. F.-M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of greek philosophical Thought*, Cambridge, 1952, p. 89 y ss., que ha mostrado claramente las afinidades de este tipo de mago con el adivino y el poeta inspirado; K. Meuli, «Scythica», *Hermes*, t. 70, 1935, página 153 y ss.; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1957, p. 135 y ss. A la tesis «chamánica» de estos dos últimos autores hay que objetar la importancia en esos medios de una doctrina del alma específicamente griega, doctrina que no es un rasgo particular del chamanismo. (Nos permitiremos remitirnos a las páginas en las que hemos intentado estudiarlo, entre otras: M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, «Les Belles Lettres», París, 1963, p. 60 y ss. Cfr., por último, la aportación de J. Brunschwig, «Aristote et les pirates tyrrhéniens», *Rev. Philol.*, 1963, pp. 171-190) En su ensayo sobre *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, J.-P. Vernant ha dado indicaciones sobre los aspectos sociológicos de estos medios, sectas religiosas y sectas filosófico-religiosas (en particular, pp. 48-52). Del mismo autor véase «Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque», *Annales. Economiés, Sociétés, Civilisations*, 1957, pp. 183-206 (= *M. P.*, pp. 285-314); «Aspects mythiques de la mémoire en Grèce», *Journal de Psychologie*, 1959, pp. 1-30 (= *M. P.*, pp. 51-78); «Le fleuve Amélès et la Mélété Thanatou», *Rev. Philos.*, 1960, pp. 163-179 (= *M. P.*, pp. 79-94).

[81] En «Le fleuve Amélès et la Mélété Thanatou», *Rev. Philos.*, 1960, p. 165, n.1 (= *M. P.*, p. 81, n. 8), J.-P. Vernant señala una diferencia esencial entre el pensamiento religioso de las sectas y la reflexión filosófica: «La *sabiduría* del filósofo pretende regular el orden en la ciudad, mientras que todo esfuerzo por la organización política resulta extraño al espíritu de las sectas». Pero el mismo autor, en *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, pp. 68-71, ha insistido en el personaje de Epiménides, que ofrece el ejemplo en la historia de la Atenas arcaica.

rresponden técnicas radicalmente diferentes. Si las técnicas mentales de la Sofística y de la Retórica señalan una manifiesta ruptura con las formas de pensamiento religioso que preceden al advenimiento de la razón griega, las sectas filosófico-religiosas, por el contrario, ponen en otra procederes y modos de pensamiento que se inscriben directamente en la prolongación del pensamiento religioso anterior. Entre los valores que, en este plano de pensamiento, continúan desempeñando, a través de los cambios de significación, el importante papel que ya tenían en el pensamiento anterior, hay que poner en exergo a la Memoria y a la *Alétheia*.

En un mito cuyo mercado cosmológico ha sido directamente tomado del pitagórico Petron de Himera, describe Plutarco la *Llanura de Alétheia*: «...Los mundos no existen en número infinito, ...no hay sólo uno, ni cinco, sino ciento ochenta y tres. Están unidos en forma de triángulo a razón de sesenta por lado; los tres que quedan están colocados cada uno en un ángulo. Los mundos vecinos se tocan, pues, los unos a los otros en el curso de sus revoluciones como en una danza. La superficie interior del triángulo sirve a todos estos mundos de hogar común y se llama *Llanura de Alétheia.* Es allí donde descansan inmóviles los principios, las formas, los modelos de lo que ha sido y de todo lo que será. En torno a estos tipos se encuentra la eternidad, de la cual se escapa el tiempo como una onda, y yéndose hacia los mundos. Todo esto puede ser visto y contemplado por las almas humanas una vez cada diez mil años si han vivido bien; y las mejores iniciaciones de esta tierra no son más que un reflejo de esa iniciación y de esa revelación. Las conversaciones filosóficas tienen como razón de ser el volver a recrearnos en la memoria los bellos espectáculos de allá, pues de otra manera no servirían de nada».[82]

[82] Plutarco, *De Defectu oraculorum*, 22, p. 422 B., ed. y trad. R. Flacelière (= Petrón de Himera, ap. Diels, *FVS*^{7}, I, p. 106, 13 y ss.). Y sobre Petrón, A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque*, París, 1905, p. 100 y n. 216, y R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910, II, p. 461, n. 6, y p. 722, n. 6. Cfr. también M. Timpanaro-Cardini, *Pitagorici*, I, Florencia, 1958, pp. 70-72. *Contra* J. Kerschen-Steiner, *Kosmos, Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Munich, 1962, pp. 209-211.

Aunque el testimonio no posea una antigüedad irreprochable,[83] el mito de Plutarco ofrece el interés de unir fuertemente, en un contexto religioso, el acto de Memoria y la visión de la *Llanura de Alétheia*. En este punto fundamental, se hace eco del mito de *Fedro* en el que Platón describe la procesión celeste de las almas hacia el «lugar que está más allá del cielo».[84] En su loca carrera por contemplar «las realidades que son exteriores al cielo»,[85] las almas se esfuerzan en seguir a los dioses tan perfectamente como sea posible. Sólo algunas logran percibir las realidades. «El motivo de este desmesurado celo por ver dónde se halla la *Llanura de Alétheia*, es que de esa pradera proviene precisamente el pasto que —es sabido— conviene a lo que de más perfecto hay en el alma: es de eso de lo que se alimenta la naturaleza, de ese plumaje de alas, al que el alma debe su ligereza».[86] Pero la *Llanura de Alétheia* no es más que una parte de un paisaje mítico que podemos restituir; en efecto, según los términos del decreto de Adrastea, «toda alma que habiendo pertenecido a la compañía de un dios, ha visto algo de las realidades verdaderas (τῶν ἀληθῶν), está sana y salva hasta la siguiente revolución; ...pero cuando, habiendo sido incapaz de seguir de cerca al dios, no ha visto nada y, víctima de alguna desgracia, ahíta de olvido (λήθης), de maldad, se vuelve más pesada», entonces es cogida en la rueda de los nacimientos.[87] La oposición de *Alétheia* y de *Lethé*, queda, pues, explícitamente afirmada. Podemos seguir a Proclo cuando señala la correlación de la *Llanura de Alétheia* con la *Llanura de Lethé* en *La República*.[88] El alma «ahíta del olvido», de la que se

[83] Cfr. el comentario que ya habíamos esbozado en «La notion mythique de ΑΛΗΘΕΙΑ», *Rev. ét. grecques*, t. LXXIII, 1960, pp. 27-35.
[84] Platón, *Fedro*, 247 C.
[85] Id., *ibid*.
[86] Platón, *Fedro*, 248 B.
[87] Platón, *Fedro*, 248 C.
[88] Proclo, *In Plat. Rempubl.*, II, p. 346, 19, ed. W. Kroll.
[89] Platón, *República*, 621 A. En la imágen del río *Amelés*, J.-P. Vernant, *art. cit.*, pp. 163-179 (= *M. P.*, pp. 79-94), ha mostrado la transposición de un agua infernal, cargada de una potencia de mancha: el río sin *meleté* se convierte, en las hermandades religiosas y en las sectas filosóficas, en un símbolo de

habla en *Fedro*, es, en efecto, una de esas almas sedientas que, negligente ante la recomendación formulada en el mito de *La República*, se ha saciado del agua que ningún recipiente puede retener, el agua del río *Amelés*, el agua que corre por la *Llanura de Lethé*.[89] En la teoría del conocimiento platónico, la oposición de la *Llanura de Alétheia* y la *Llanura de Lethé* traduce en un plano mítico la oposición entre el acto de *anamnésis*, la evasión fuera del tiempo, la revelación del ser inmutable y eterno, y la carencia de *Lethé*, que es la ignorancia humana y el olvido de las verdades eternas.[90]

De estos testimonios se deduce que *Alétheia* se opone a *Lethé*, y que *Alétheia* está articulada con la Memoria. Ambos rasgos esenciales imponen un acercamiento con una serie de textos de carácter místico que nos informan sobre las doctrinas escatológicas en las que *Mnemosyné* es una potencia complementaria de *Lethé*.[91] Este acercamiento es tanto más legítimo por cuanto la oposición de la *Llanura de Alétheia* y la *Llanura de Lethé* no es una fabulación específicamente platónica:[92] por una parte, está igualmente bien

muerte, en un término sinónimo de *Lethé*. A la oposición *Memoria-Olvido* responde la pareja *Mélété-Amelés*. A estas tradiciones religiosas es a las que es necesario, así lo parece, unir la noción de *Metaméleia* de la que hablan Plut., *De Genio Socratis*, p. 592 B, y Platón, *Fedón*, 113 E. Cfr. R. Joly, «Note sur μετάνοια, *Rev. Hist. Rel.*, t. CLX, 1961, pp. 149-156, y *Le tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, «Collection Latomus», vol. LXI, Bruselas, 1963, p. 37 y siguientes. Es sabido que *Metaméleia*, hija de Epimeteo, se opone a *Prométheia*, hija de Prometeo, como éste a Epimeteo, su doble y su contrario (*Schol. Pind. Pyth.*, v, 35 a, ed. Drachmann, t. II, 1910, p. 176, 19 y ss.). A propósito de *Mélété*, pueden añadirse las observaciones de J. Brunschwig, *Rev. philos.*, 1963, pp. 267-268.

[90] Cfr. J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire en Grèce», *Journ. Psych.*, 1959, p. 25 (= *M. P.*, p. 74).

[91] El texto de las «tablillas de oro» se halla en los *Orphicorum fragmenta*, ed. O. Kern, fr. 32, y en Diels, *FVS*[7], I, p. 15 y ss. Cfr. el estudio general de W. C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque, Étude sur la pensée orphique* (tr. franc.), París, 1956, p. 192 y ss. El que sean órficas (Guthrie), pitagóricas (Thomas), órfico-pitagóricas (Ziegler-Cumont) o eleusinas (Boyancé, Picard), poco importa en este caso: las creencias que en ellas se manifiestan son inseparables de toda especulación sobre la memoria, el tiempo y el alma.

[92] Platón es el heredero de un importante esfuerzo de transposición de te-

atestiguada en Empédocles, según una determinada tradición;[93] por otra, esta representación mítica se inscribe en un «campo ideológico» dibujado por la oposición de *Alétheia* y *Lethé* en el pensamiento poético y en el pensamiento mántico. La geografía mítica de las *Llanuras de Alétheia y de Lethé*, como la representación escatológica de las fuentes de *Mnemosyné* y de *Lethé*, forma parte de las representaciones específicas de medios intermedios entre la filosofía y la religión, los medios filosóficos-religiosos. Una y otra representaciones son solidarias de una doctrina de reencarnación de las almas; no son inteligibles más que en un pensamiento atormentado por la salvación individual, obsesionado por el problema del alma y del tiempo. En este plano de pensamiento, la Memoria[94] ya no es solamente, como en los poetas y los adivinos, un don de videncia que permite la aprehensión total del pasado, del presente y del futuro; es ante todo el último término de la cadena de las reencarnaciones. Su valor es doble; en tanto que potencia religiosa, Memoria, es el agua de Vida que señala el último término del ciclo de las metensomatosis; en tanto facultad intelectual, es la disciplina de salvación que trae la victoria sobre el tiempo y sobre la muerte y permite adquirir el saber más completo.[95] En la concepción dicotómica de las sectas filosófico-religiosas, la vida terrestre está gangrenada

mas religiosos en el plano filosófico. En un estudio intitulado «Warheit als Erinnerung», *Hermes*, t. 91, 1963, pp. 36-52, E. Heitsch ha subrayado la importancia, en el seno de la teoría platónica del conocimiento, de la relación entre la representación de la «verdad» y el papel de la memoria.

[93] Cfr. Diels, *FVS*[7], I, p. 360, 4 y ss.; p. 374 y ss. Para todo lo que a Empédocles concierne, nos remitiremos ahora a Jean Bollack, *Empédocle*, I, París, 1965 (aparecido después de la redacción de estas páginas).

[94] Sobre esta concepción de la memoria, véase J.-P. Vernant, *art. cit.*, p. 15 y ss. (= *M. P.*, p. 65 y ss.). W. Burkert no ha conocido este artículo importante y desatiende demasiado el papel de la memoria en el pitagorismo antiguo. Cfr. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Phytagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, p. 144 y ss.

[95] En cierto modo, como lo advierte J.-P. Vernant, «Le fleuve *Amélès* et la *Mélété Thanatou*», Rev. Philos., 1960, p. 179, n. 1 (= *M. P.*, p. 94, n. 69), la exigencia de un saber completo evoca la estricta obligación de no olvidar nada en el ritual religioso: recuerdo de la calidad de νημερτής del adivino.

por el tiempo, sinónimo de muerte y de Olvido: el hombre es arrojado al mundo de *Lethé*, yerra en la pradera de *Até*.[96] Para trascender el tiempo humano y quedar puras de olvido, las sectas elaboran una técnica de salvación que será regla de vida, «receta de santidad»: comporta técnicas psicofisiológicas que, a través de una experiencia cataléptica, intentan liberar el alma de los lazos del cuerpo.[97] Un género de vida entretejido de obligaciones y tabúes permite al iniciado, al término de su ascesis, presentarse ante los guardianes de la fuente *Memoria* para beber allí el agua que le purificará de toda huella de temporalidad y que consagrará definitivamente su estatuto divino. Acordarse, separar el alma del cuerpo, beber el agua de *Mnemosyné*, son expresiones que traducen en igual medida un solo y mismo género de vida a niveles diferentes. Será en este plano de pensamiento donde la visión de la *Llanura de Alétheia* tome toda su significación. La aventura de Epiménides es decisiva a este respecto: «Durante el día, Epiménides se tumbó en el antro de Zeus Diktaios, durmió con profundo sueño durante numerosos años; conversó en sueños con los dioses y habló con *Alétheia* y *Diké*».[98] La experiencia de Epiménides se halla en el mismo plano social y mental que la de las sectas filosófico-religiosas: su medio es el de los magos, los inspirados, los individuos de comportamientos excepcionales, los hombres al margen del grupo social que se organiza en la *Polis*; el nivel de pensamiento es el del movimiento estático de los especialistas del alma. Epiménides es uno de esos magos que se alimentan de malva y asfódelo; es un purificador y un adivino: conoce el pasado, el presente y el porvenir. Al igual que todos los inspirados de su especie, está sujeto a sueños catalépticos: su

[96] Cfr. nuestras observaciones en *La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, «Les Belles Lettres», París, 1963, pp. 60-92.

[97] Cfr. *ibid.*

[98] Cfr. Diels, *FVS*[7], I, p. 32, 17 y ss. Sobre Epiménides, cfr. H. Demoulin, *Epiménide de Crète*, Bruselas, 1901; W. Burkert, *Weisheit un Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, pp. 127-128; R.-F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, Londres, 1962, p. 216, 242, 311; J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, p. 68 y siguientes; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1957, p. 141-146.

alma escapa de su cuerpo a voluntad. Es un tipo de experiencia que prolonga incontestablemente procedimientos de mántica incubatoria.[99] El sueño es, en efecto, el momento privilegiado en que el alma, «trenzada al cuerpo» durante el día, una vez libre de su servicio, puede contemplar la pura *Alétheia*: puede «recordar el pasado, discernir el presente, prever el provenir».[100] En el caso de Epiménides, si la conversación con *Alétheia* traduce un don de videncia, análogo al del adivino,[101] satisface igualmente

[99] Epiménides, según Diόg. Laercio, I, 114, se daba por Eaco, hermano de Minos.

[100] Cfr. Cicerón, *De Divinatione*, I, 30, y Elien, *Hist. Var.*, III, 11 ed. R. Hercher. Sería tentador el aproximar estas tradiciones religiosas sobre la visión de la «Verdad» en una experiencia de éxtasis, al mito platónico de la caverna; sería su transposición filosófica. Por dos veces (*Teeteto*, 152 C y 162 A) hace alusión Platón a los misterios de la *Alétheia*, que tan pronto habla desde el fondo de su santuario (ἐχ τοῦ ἀδύτου) como se revela en el secreto (ἐν ἀποῤῥήτω).

[101] Entre los rasgos más destacables de continuidad, a través de una serie de planos, es necesario advertir la permanencia de una significación «amplia»: *Alétheia*, como síntesis del pasado, del presente y del futuro:

1. En el plano de pensamiento de los poetas inspirados: las Musas dicen la *Alétheia*, «lo que es, lo que será, lo que fue» (Hes., *Teog.*, 28 y 38; cfr. 32)

2. En el de los adivinos: las visiones nocturnas de los sueños son la *Alethosuné*; cubren «el pasado, el presente, todo lo que debe ser para numerosos mortales durante su oscuro sueño» (Eur., *Ifig. Taur.*, 1261 y ss., y 1278), mientras que la *Alétheia* del Anciano del Mar es conocimiento de «todas las cosas divinas, del presente y del provenir» (Eur., *Helena*, 13 y ss.). Cfr. Calcas, según *Il.*, I, 70, «el mejor de los adivinos que conoce el presente, el futuro, el pasado».

3. En el de los medios filosófico-religiosos, como así lo atestiguan:

a) El acercamiento del poder adivinatorio de Epiménides («que tenía revelaciones, pero no sobre las cosas futuras, sino *sobre las cosas pasadas, sobre las cosas invisibles*», ap. Aristóteles, *Ret.*, III, 17, p. 1418 A 24) y su visión de *Alétheia*, en la caverna de Zeus Diktaios (cfr. Diels, *FVS*[7], I, p. 32, 17 y ss.).

b) Pasajes como Plat., *Rep.*, 171 E; Eliano, *Hist. Var.*, III, 11 ed. R. Hercher; Cic., *De Divinatione*, I, 30 (cfr. M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, París, 1963, páginas 76-77), donde se mezclan mántica y experiencia cataléptica (señalemos que en una historia del trípode referida por Diόg. Laercio, I, 33, el oráculo ha prescrito enviar el objeto religioso a la casa de un sabio reconocido

una *meleté* que intenta escapar del tiempo y alcanzar un plano de lo real, que puede ser definido esencialmente mediante su oposición a *Lethé*. Cuando se pone en contacto con *Alétheia*, Epiménides entra en familiaridad con los dioses, lo que es rigurosamente semejante al estatuto divino del iniciado de las «tablillas de oro» cuando puede tomar el agua fresca del lago Memoria.[102] El plano de *Alétheia* es el del adivino: está caracterizado por la intemporalidad y la estabilidad. Es el plano del Ser, inmutable, permanente, que se opone al de la existencia humana, sometida a la generación y a la muerte, carcomida por el Olvido.

En el pensamiento de las sectas filosófico-religiosas, la *Alétheia* está en el centro de una configuración de potencias y de nociones perfectamente homólogas a las que la cortejan en el pensamiento religioso: inserta en la Memoria, como función religiosa, *Alétheia* es asociada a *Diké*, que señala su identidad en el orden de las cosas. Está también ayudada por la *Pistis*, que representa aquí, como en el pensamiento religioso de los adivinos y los poetas inspirados, la fe en el Ser, el acuerdo a una potencia superior de la que el hombre acepta las revelaciones: la Musa de Empédocles, que dice la *Alétheia*, profesa «palabras fiables» (πιστώματα).[103] Pero el parecido entre la *Alétheia* de las sectas filosófico-religiosas y la *Alétheia* de los poetas, de los adivinos y de los reyes de justicia se acaba aquí: mientras que, en el pensamiento de estos últimos, *Alétheia* es, en tanto que potencia religiosa, inseparable de la *Peithô*; el plano de la *Alétheia-Diké-Pistis* está, en las sectas filosófico-religiosas, radicalmente separado del de la *Peithô*. En el mito del *Gorgias*, los hombres de la *Peithô* se definen mediante su *apistia*; son las desgraciadas víctimas del Olvido, la presa de los placeres; son arrastrados por el incesante correr de las cosas.[104] *Peithô* está definitivamente del lado de *Lethé*: es hermana de *Hedoné*; *Até* es su doble.[105] *Peithô* simboliza el mundo húmedo de la generación, la blanda dulzura del placer, no sólo el de la palabra, sino también el de la mujer, el placer físico. Por este pensamiento replegado en sí mismo, atormentado por la falta, ansioso de pureza, la condición del hombre consagrado al Olvido, internado en la Noche, se halla bajo el signo de *Peithô*.[106] Si bien en la tradición arcaica los hombres sienten que están sujetos al Olvido, que su memoria vacila, también la de los dioses flaquea;

por su conocimiento «del pasado, presente y futuro», lo que nos muestra las afinidades entre el Sabio [del tipo de los Siete Sabios] y el inspirado. Por otra parte, en las *Nubes* de Aristófanes la meditación filosófica está toda iluminada por los caracteres de la práctica incubatoria [cfr. A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platón*^{2}, París, 1950, p. 70 y ss., que subraya justamente el parentesco de esta meditación con la técnica descrita en el *Fedón*]). Es de destacar que en todas estas experiencias religiosas la *Alétheia* se define como en otros planos de pensamiento, por la *síntesis del pasado, del presente y del futuro*. Esta misma tesis será tomada de nuevo, esta vez en una perspectiva acumulativa, por el pensamiento secularizado: en la célebre teoría de la «prognosis» de la medicina racional, será la reflexión sobre los casos *presentes* (τὰ παρεόντα) y la comparación con los casos *pasados* los que permitirán la *previsión* (προλέγειν τὰ ἐσόμενα) (cfr. los textos citados por L. Bourgey, *Observation et expériencie chez les médecins de la collection hippocratique*, París, 1953, p. 220 y siguientes); en la sofístisca, el discurso supone el recuerdo de las cosas *pasadas*, el conocimiento de las cosas *presentes* y la previsión de todas las cosas *por venir* (Gorgias, ap. Diels, *FVS*^{7}, II, p. 291, 5-9. Cfr. también Plat., *Rep.*, 516 C-D).

[102] Cfr. Diels, *FVS*^{7}, I, pp. 15, 31; 16, 17; 16, 22; 17, 13. Piénsese en el estatuto demónico en la secta pitagórica o en el estatuto divino de Empédocles.

[103] Cfr. Diels, FVS^7, p. 311, 6, y pp. 355, 12-356, 2. Sobre la *pistis* de Empédocles, véase J. Verdenius, *Notes on the presocratics*, VIII, *The Meaning of* πίστις *in Empedocles, Mnemosyné*, 1948, pp. 10-12. La asociación de *Alétheia* y de *Pistis* es particularmente explícita en Parménides (cfr. *infra*, p. 138).

[104] Platón, *Gorgias*, 493 A y ss., y el análisis de J.-P. Vernant, «Le fleuve *Amélès* y la *Mélété Thanatou*», *Rev., Philos.*, 1960, p. 171 y ss. (= *M. P.*, p. 88 y siguientes) que muestra el origen empedocleano de este mito.

[105] Cfr. J.-P. Vernant, *art. cit.*, p. 174 y ss. (= *M. P.*, p. 90 y ss.). El mismo autor menciona los textos de Plut., *De sera numisnis vindicta*, 566 A, y *De oracul. Pyth.*, p. 397 B, en los que *Hedoné* es asociada a *Lethé* y *Até*. Sobre la sima llamada *Lethé*, en *De sera numinis vindicta* de Plutarco; cfr., por último, Y. Vernière, «Le "Léthé" de Plutarque», *Rev. Ét. anc.*, t. LXVI, 1964, pp. 22-32.

[106] Para toda una tradición, «participar en la persuasión» es «un resto de la debilidad terrestre del animal que está sujeto a la muerte» (Ecfante, *Traité de la royauté*, p. 278, 2 y ss., ed. Hense ap. L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Lieja-París, 1942, p. 51 y ss.). Sobre la relación entre el olvido y la persuasión, cfr. Plat., *Rep.*, 412 E-413 C. Sobre la ἀπάτη, sinónimo de *Lethé*, cfr. las observaciones de R. Joly, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, «Collection Latomus», vol. LXI, Bruselas, 1963, p. 36 y ss.

una *meleté* que intenta escapar del tiempo y alcanzar un plano de lo real, que puede ser definido esencialmente mediante su oposición a *Lethé*. Cuando se pone en contacto con *Alétheia*, Epiménides entra en familiaridad con los dioses, lo que es rigurosamente semejante al estatuto divino del iniciado de las «tablillas de oro» cuando puede tomar el agua fresca del lago Memoria.[102] El plano de *Alétheia* es el del adivino: está caracterizado por la intemporalidad y la estabilidad. Es el plano del Ser, inmutable, permanente, que se opone al de la existencia humana, sometida a la generación y a la muerte, carcomida por el Olvido.

En el pensamiento de las sectas filosófico-religiosas, la *Alétheia* está en el centro de una configuración de potencias y de nociones perfectamente homólogas a las que la cortejan en el pensamiento religioso: inserta en la Memoria, como función religiosa, *Alétheia* es asociada a *Diké*, que señala su identidad en el orden de las cosas. Está también ayudada por la *Pistis*, que representa aquí, como en el pensamiento religioso de los adivinos y los poetas inspirados, la fe en el Ser, el acuerdo a una potencia superior de la que el hombre acepta las revelaciones: la Musa de Empédo-

por su conocimiento «del pasado, presente y futuro», lo que nos muestra las afinidades entre el Sabio [del tipo de los Siete Sabios] y el inspirado. Por otra parte, en las *Nubes* de Aristófanes la meditación filosófica está toda iluminada por los caracteres de la práctica incubatoria [cfr. A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platón*², París, 1950, p. 70 y ss., que subraya justamente el parentesco de esta meditación con la técnica descrita en el *Fedón*]). Es de destacar que en todas estas experiencias religiosas la *Alétheia* se define como en otros planos de pensamiento, por la *síntesis del pasado, del presente y del futuro*. Esta misma tesis será tomada de nuevo, esta vez en una perspectiva acumulativa, por el pensamiento secularizado: en la célebre teoría de la «prognosis» de la medicina racional, será la reflexión sobre los casos *presentes* (τὰ παρεόντα) y la comparación con los casos *pasados* los que permitirán la *previsión* (προλέγειν τὰ ἐσόμενα) (cfr. los textos citados por L. Bourgey, *Observation et expériencie chez les médecins de la collection hippocratique*, París, 1953, p. 220 y siguientes); en la sofístisca, el discurso supone el recuerdo de las cosas *pasadas*, el conocimiento de las cosas *presentes* y la previsión de todas las cosas *por venir* (Gorgias, ap. Diels, *FVS*⁷, II, p. 291, 5-9. Cfr. también Plat., *Rep.*, 516 C-D).

[102] Cfr. Diels, *FVS*⁷, I, pp. 15, 31; 16, 17; 16, 22; 17, 13. Piénsese en el estatuto demónico en la secta pitagórica o en el estatuto divino de Empédocles.

cles, que dice la *Alétheia*, profesa «palabras fiables» (πιστώματα).[103] Pero el parecido entre la *Alétheia* de las sectas filosófico-religiosas y la *Alétheia* de los poetas, de los adivinos y de los reyes de justicia se acaba aquí: mientras que, en el pensamiento de estos últimos, *Alétheia* es, en tanto que potencia religiosa, inseparable de la *Peithô*; el plano de la *Alétheia-Diké-Pistis* está, en las sectas filosófico-religiosas, radicalmente separado del de la *Peithô*. En el mito del *Gorgias*, los hombres de la *Peithô* se definen mediante su *apistia*; son las desgraciadas víctimas del Olvido, la presa de los placeres; son arrastrados por el incesante correr de las cosas.[104] *Peithô* está definitivamente del lado de *Lethé*: es hermana de *Hedoné*; *Até* es su doble.[105] *Peithô* simboliza el mundo húmedo de la generación, la blanda dulzura del placer, no sólo el de la palabra, sino también el de la mujer, el placer físico. Por este pensamiento replegado en sí mismo, atormentado por la falta, ansioso de pureza, la condición del hombre consagrado al Olvido, internado en la Noche, se halla bajo el signo de *Peithô*.[106] Si bien en la tradición arcaica los hombres sienten que están sujetos al Olvido, que su memoria vacila, también la de los dioses flaquea;

[103] Cfr. Diels, FVS⁷, p. 311, 6, y pp. 355, 12-356, 2. Sobre la *pistis* de Empédocles, véase J. Verdenius, *Notes on the presocratics*, VIII, *The Meaning of* πίστις *in Empedocles*, *Mnemosyné*, 1948, pp. 10-12. La asociación de *Alétheia* y de *Pistis* es particularmente explícita en Parménides (cfr. *infra*, p. 138).
[104] Platón, *Gorgias*, 493 A y ss., y el análisis de J.-P. Vernant, «Le fleuve *Amélès* y la *Mélété Thanatou*», *Rev., Philos.*, 1960, p. 171 y ss. (= *M. P.*, p. 88 y siguientes) que muestra el origen empedocleano de este mito.
[105] Cfr. J.-P. Vernant, *art. cit.*, p. 174 y ss. (= *M. P.*, p. 90 y ss.). El mismo autor menciona los textos de Plut., *De sera numisnis vindicta*, 566 A, y *De oracul. Pyth.*, p. 397 B, en los que *Hedoné* es asociada a *Lethé* y *Até*. Sobre la sima llamada *Lethé*, en *De sera numinis vindicta* de Plutarco; cfr., por último, Y. Vernière, «Le "Léthé" de Plutarque», *Rev. Ét. anc.*, t. LXVI, 1964, pp. 22-32.
[106] Para toda una tradición, «participar en la persuasión» es «un resto de la debilidad terrestre del animal que está sujeto a la muerte» (Ecfante, *Traité de la royauté*, p. 278, 2 y ss., ed. Hense ap. L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Lieja-París, 1942, p. 51 y ss.). Sobre la relación entre el olvido y la persuasión, cfr. Plat., *Rep.*, 412 E-413 C. Sobre la ἀπάτη, sinónimo de *Lethé*, cfr. las observaciones de R. Joly, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, «Collection Latomus», vol. LXI, Bruselas, 1963, p. 36 y ss.

por el contrario, en tiempo de crisis religiosa, en que los hombres están separados de los dioses por un abismo infranqueable, la Memoria inalterable se convierte en un privilegio exclusivo de los dioses, quedando el hombre definitivamente privado de ella. En las sectas filosófico-religiosas están, pues, por un lado, lo Inmutable, el Ser, la Memoria, la *Alétheia*; por el otro, lo Fluído, el No-Ser, el Olvido, *Lethé*. La ruptura es clara, y el *theios aner* es la prueba de ello: toda su «ascesis» constituye un esfuerzo por pasar del plano de *Lethé* al plano de *Alétheia*. El universo espiritual de las sectas filosófico-religiosas es un mundo dicotómico en el que la ambigüedad ha cedido su lugar a la contradicción. Si el par *Alétheia-Lethé* indica, a través de las mutaciones de valores, una continuidad real con el pensamiento mítico, la articulación de las dos potencias es radicalmente diferente: se pasa de una lógica a otra.

Entre este plano de pensamiento, radicalmente dividido en *Alétheia* y *Lethé*, y determinadas representaciones que remiten al mismo universo espiritual pueden destacarse curiosas correspondencias. Un determinado número de documentos, de naturaleza y épocas diferentes, dan testimonio de la importancia fundamental en estos medios de una problemática de la elección. Ya no vive el hombre en un mundo ambivalente donde los contrarios son complementarios, donde las oposiciones son ambiguas. Es lanzado a un universo dualista de oposiciones tajantes: la elección se impone con urgencia. En la sociedad pitagórica, que ocupa un importante lugar en estos medios filosófico-religiosos, un acentuado dualismo distingue dos caminos: uno a la izquierda, el de *Hedoné*; otro a la derecha, el de *Ponos*. Determinados testimonios permiten pensar que la elección ejemplar de Heracles, en la encrucijada de caminos,[107] ha definido para estos medios la

107 A propósito de estos puntos diversos, nos permitimos el remitirnos a un estudio sobre «Héraclès, héros pythagoricien», *Rev. Hist. Rel.*, 1960, pp. 19-53. En el tema de la opción, la noción de *metaméleia* ha podido desempeñar un papel, el de una vuelta a sí mismo, una toma de conciencia previa a la opción de una vía de salvación. En el Juicio de París, puesto en escena por Sófocles (en la obra titulada χρίσις, cfr. Aten., XV, 687 C = fr. 334 N²), la opción se opera entre *Atenea-Areté* (o *Phronesis*) y *Afrodita-Hedoné*. Sin ninguna

necesidad de una opción fundamental, semejante a la que el adolescente debe hacer en el umbral de la existencia humana. La vía de la salvación es la del esfuerzo; la vía de la *Meleté*, de la larga *askésis*, del ejercicio de la memoria. La otra es la del placer, la del vicio, la del Olvido. Ruda y escarpada una, llana y fácil la otra, pues el hombre se deja guiar por una inclinación natural, por su gusto por el placer.[108] El cruce de los caminos que se ofrece al principio de la existencia corresponde con la bifurcación de los caminos en el más allá. En el otro mundo, en efecto, volverá a encontrar el alma una bifurcación de la que uno de los caminos lleva a las Islas de los Felices y el otro hacia el Tártaro.[109] En las «tablillas de oro» son dos los caminos que llevan cada uno a una fuente, uno a la izquierda, otro a la derecha, donde se halla el agua del lago Memoria. Pero la elección en el más allá es puramente ficticia: las tablillas que acompañan al iniciado en su tumba le indican claramente la ruta que debe tomar, aquella a la que tiene derecho. De entre ellas una le dice expresamente que el alma electa va por el camino de la derecha.[110] La mayor parte proporciona al iniciado la contraseña que le permitirá beber el agua de

prueba, M. C. Waites, «The Allegorical Debate in Greek Literature», *Harv. St. Class. Philol.*, t. XXIII, 1912, pretendía ver allí una versión más antigua que la de los *Chants Cypriens* (cfr. A. Severyns, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Lieja-París, 1928, p. 261 y ss.).

108 Podrá objetarse sin duda, y con razón, que la imágen de la opción se hallaba ya en los *Trabajos y los Días* de Hesíodo (v. 286 y ss.): al rudo y escarpado camino de la virtud responde el camino plano y fácil de la miseria. Pero la opción hesiódica no es idéntica a la opción de las sectas filosófico-religiosas. En su estudio sobre «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale», *Rev. hist. rel.*, 1960, pp. 21-54 (= *M. P.*, p. 19-47), J.-P. Vernant ha mostrado que si el mito de las razas está construido sobre una estructura tripartita, la lógica del mito es de tipo dualista: la tensión entre *Diké* e *Hybris* es la que «confiere a cada uno de los tres niveles funcionales, en el registro que le es propio, un mismo aspecto de polaridad» (p. 50). En un pensamiento religioso construido sobre tensiones polares y relaciones antitéticas no puede darse una opción pura de toda ambigüedad. Los medios filosófico-religiosos serán los que den a la opción el carácter de una alternativa.

109 Platón, *Gorgias*, 524 A.

110 Diels, *FVS*⁷, I, p. 17, 11.

Vida. La elección en el más allá está, pues, prefigurada por la elección hecha aquí abajo. Se da una perfecta correspondencia entre el plano terrestre y el plano escatológico. Todo este pensamiento dicotómico que opone derecha e izquierda, *Ponos* y *Hedoné*, Memoria y Olvido, *Alétheia* y *Lethé*, es un pensamiento de alternativa. La elección que se impone en las sectas filosófico-religiosas es el signo indubitable de la contradicción que rige este pensamiento. No obstante, aunque la ambigüedad haya desaparecido, en tanto que zona intermediaria entre los términos antitéticos, no ha sido borrada en la misma medida del mundo humano, en cuanto forma de lo real. Cuando Empédocles enfrenta a su discípulo Pausanias a una elección entre dos géneros de vida, opone, a la vía de la *Meleté* que le permitirá con los *prapides* bien ceñidos fijar sólidamente las enseñanzas de la Musa y, a partir de éstas, adquirir otras, otra vía en la que el hombre es abandonado a sí mismo, a la búsqueda de miríadas de cosas viles. Una es la vía de los «divinos *prapides*»; la otra, la de la «doxa oscura».[111] En las sectas filosófico-religiosas, a la estabilidad, a la solidez, se opone la fluidez, el deslizamiento: los hombres viven naturalmente en el mundo de la *Peithô*, el mundo de la *Doxa*, que es el que se mueve, el perpetuamente móvil, lo que define, para los griegos, la esencia misma de la ambigüedad.

La evolución de *Alétheia* en los medios filosófico-religiosos es, pues, antitética y complementaria de la que se dibuja desde Simónides a los sofistas. Antitética porque la *Alétheia* desempeña en los primeros el mismo papel absoluto que *Apaté* en el pensamiento de los segundos. Pero complementaria porque, en unos positivamente, en otros negativamente, la relación de *Alétheia* con la memoria, como función religiosa, se revela necesaria, estructural. La historia de las sectas completa lo que la Sofística y la Retórica podían enseñarnos sobre un punto esencial. En estas

[111] Diels, *FVS*[7], I, p. 352, 20 y ss., y p. 365, 5 y ss., el fr. 122 (Diels, *FVS*[7], I, p. 361, 3 y ss.) remitía a la pradera de *Até* (sobre la dificultad de este pasaje, confróntese «La *démonologie* d'Empédocle», *Rev. ét. grecques*, t. LXXII, 1959, p. 11-13), encontraríamos en él una descripción particularmente rica de la ambigüedad del mundo terrestre en el que la Belleza responde a la Fealdad, el Sueño a la Vigilia, el Silencio a la Palabra, la Verdad a la Incertidumbre.

últimas, ya que la *Alétheia* estaba de alguna forma puesta entre paréntesis y que sólo triunfaba la *Apaté*, no podíamos definir la relación lógica de ambos términos. Por el contrario, en el pensamiento de las sectas filosófico-religiosas, el predominio de *Alétheia* no niega el mundo de la ambigüedad: el universo de las sectas filosófico-religiosas es un universo de elección. Ahora bien, en este plano de pensamiento, sea *Lethé*, *Peithô*, *Apaté* o *Doxa*, la ambigüedad es siempre lo contrario de *Alétheia*. No existe una tercera vía: *Alétheia* o *Apaté*.

+	-
Llanura de *Alétheia*	Llanura de *Lethé*
Mnemosyné	*Lethé*
Meleté Thanatou	*Amelés*
Memoria { Alma / Tiempo }	Olvido
Ponos	*Hedoné*
Derecha	Izquierda
Intemporalidad	Tiempo
Alétheia { *Diké* / *Pistis* }	*Peithô* { *Lethé* / *Hedoné* / *Até* }
Luz	Noche

En una perspectiva diacrónica, ¿habremos de hablar de una ruptura en la continuidad o de una continuidad en la ruptura? A pesar de la ruptura que separa radicalmente una lógica de la ambigüedad de una lógica de la contradicción, la continuidad, en efecto, parece perfecta en los puntos esenciales: en el plano del pensamiento de la sectas filosófico-religiosas como en el del poeta, adivino, rey de justicia, la memoria permanece como valor fundamental, y el mago es un «maestro de verdad», al igual que el vidente y el rey de justicia.

Sin embargo, entre uno y otro «maestro de verdad», entre una y otra «Verdad», las diferencias se acusan en el seno mismo de las semejanzas: en un sistema de pensamiento en que los proble-

mas del tiempo y del alma son fundamentales, la memoria ha dejado de ser solamente un don de videncia, un «desciframiento» de lo invisible que se interfiere constantemente con lo visible; se ha transformado en un medio de trascender el tiempo y de separar el alma del cuerpo; un método que permite, pues, acceder a aquello que es radicalmente diferente de lo visible. Al mismo tiempo, la *Alétheia* cambia de significado; ya no es la potencia eficaz que instituye la palabra del poeta o del adivino. En un sistema de pensamiento que se desprende, si no de formas míticas sí al menos de la lógica del mito, *Alétheia* se vuelve una potencia más estrictamente definida y más abstractamente concebida: simboliza aún un plano de lo real, pero un plano de lo real que adopta la forma de una realidad intemporal, que se afirma como el Ser inmutable y estable, en la misma medida en que *Alétheia* se opone radicalmente a otro plano de realidad, el que definen el Tiempo, la Muerte y la *Lethé*. Por otra parte, el plano de lo real que desde ese momento simboliza *Alétheia*, deja de ser definido solamente mediante las cualidades religiosas de un tipo de hombre del que parece inseparable: está, antes bien, objetivado, concebido de una forma más abstracta;[112] radicalmente separado de los demás planos de lo real, para los cuales se convierte en patrón; tiende, cada vez más, a convertirse en una suerte de prefiguración religiosa del Ser e incluso del Uno, en la medida en que se opone de forma irreductible a lo que cambia, a lo multiforme, a todo lo que es doble. De un pensamiento al otro no será, pues, solamente la relación entre ambos términos la que se econtrará modificada, serán los mismos términos. Este cambio de significación comporta necesariamente una diferencia entre los dos tipos de «maestro de verdad»: en la medida en que *Alétheia* es apreciada

[112] Sobre el proceso de abstracción en el pensamiento arcaico, confróntese T. B. L. Webster, «Personification as a mode of greek Thought», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, t. XVII, 1954, pp. 10-21, y «Language and Thought in early Greece», *Mem. Proceed. Manchester Lit. Philos. Soc.*, XCIV, 3, 1952-53. Reservado está al pensamiento filosófico llevar a término ese proceso: él es el que separa la naturaleza, los dioses, el hombre, nociones que se definen y equilibran recíprocamente (cfr. J.-P. Vernant, «Du mythe à la raison», *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 1957, p. 190 = *M. P.*, p. 295).

como un valor radicalmente separado de los demás planos de lo real, en la medida en que se define como el Ser en su oposición al mundo turbio y ambiguo de la *Doxa*, el «maestro de verdad» de las sectas filosófico-religiosas toma más conciencia de la distancia que le separa, a él que sabe, a él que ve y dice la *Alétheia*, de los demás, los hombres que nada saben, los desgraciados que se bambolean en el incesante deslizamiento de las cosas. En el plano mítico, el vidente, sea poeta o adivino, es de alguna forma por naturaleza un «maestro de verdad»: la *Alétheia* forma parte del orden constitutivo de las cosas, es el atributo de una función social, no está separada de *Apaté*. En el mundo de las sectas filosófico-religiosas, por el contrario, donde se acrecenta la distancia entre los dioses y los hombres, la *Alétheia*, radicalmente separada de la *Apaté*, deja de estar unida a una función social: el mago es un individuo. El nuevo «maestro de verdad» siente, por tanto, necesariamente lo que le separa de los demás hombres, todo lo que hace de él un individuo de excepción.

De Epiménides de Creta a Parménides de Elea,[113] del mago estático al filósofo del Ser, la distancia parece infranqueable. Parménides sustituye el problema de la salvación, la reflexión sobre el alma, las exigencias de purificación propias de Epiménides, por el problema de lo Uno y lo Múltiple, una reflexión sobre el lenguaje, exigencias lógicas. Del uno al otro todo es diferente: el vocabulario, la problemática, el nivel de pensamiento. Estas indiscutibles divergencias que acentúan la origi-

[113] De la vasta literatura consagrada a Parménides hemos utilizado sobre todo un excelente instrumento de trabajo forzado por M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, Florencia, 1958 (cfr., no obstante, sobre determinados puntos de la interpretación, las justas reservas de J. Brunschwig, *Rev. Philos.*, 1962, pp. 120-123). Toda la literatura anterior a 1958 es notablemente valorada. En las páginas que siguen —nos excusamos por su carácter excesivamente apresurado—, Parménides es considerado —hay que decirlo— menos en sí mismo que en sus relaciones con unas formas de pensamiento y una problemática de las que es, *en determinados puntos*, el resultado extremo. A los historiadores de Parménides corresponderá el apreciar la importancia exacta de la prehistoria de *Alétheia* para la inteligencia del autor del *Traité sur la Nature*. Aquí no damos más que algunas indicaciones.

nalidad del pensamiento filosófico, no impiden, sin embargo, que entre Parménides y Epiménides se establezcan afinidades respecto a toda una serie de puntos cuyo lugar geométrico es precisamente *Alétheia*. En primer lugar, toda la puesta en escena del prólogo del *Tratado sobre la Naturaleza* remite a actitudes específicas del adivino, del poeta y del mago.[114] Cuando Parménides quiere definir la naturaleza de su actividad espiritual, estrechar el objeto de su búsqueda, recurre al vocabulario religioso de las sectas y de las hermandades. Es el tema del viaje en carro: objeto de prestigio social, vehículo aristocrático, se lleva a las almas al viaje escatológico. Es el tema de las divinidades «psicopompas»: abandonando las moradas de la Noche, las Hijas del Sol le muestran el camino de la Luz. A galope de sus «elocuentes jumentos»,[115] Parménides se lanza a una especie de más allá: pasa de la Noche al Día, de las Tinieblas a la Luz. Detrás de las pesadas

[114] Estas afinidades han sido advertidas desde hace mucho tiempo y catalogadas con el mayor cuidado: cfr., por ejemplo, H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlín, 1897, pp. 10-11; L. Gernet, «Les origines de la Philosophie», *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, n.° 183, 1945, p. 2 y ss.; H. Fraenkel, «Parmenides studien», en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*², Munich, 1960, p. 158 y ss. (que aproxima notablemente los *demonios*, guiando a las yeguas, a las Musas de Pínd., *Ol.*, VI, 22-27); C. M. Bowra, «The Poem of Parmenides», en *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, p. 38 y ss.; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*³, Hamburgo, 1955, pp. 196-197; G. Vlastos, «Parmenides' Theory of Knowledge», *Trans. Amer. Philol. Assoc.*, t. LXXVII, 1946, pp. 74-76; W. Jager, «Parmenides' Mysterium des Seins» en *Die Theologie der frühen griechischen Denken*, Stuttgart, 1953, p. 111 y ss.; M. Untersteiner, «La ΟΔΟΣ di Parmenide comme *via* all' Eon», en *Parmenide*, Florencia, 1958, páginas LI y ss.; K. Dechgräber, «Parmenides' Auffhart zur Göttin des Rechts», *Abhandl. Akad. Wiss. Lit. Mainz. Geistes-und sozial-wiss. Klasse*, Wiesbaden, 1958, n.° 11, p. 633 y ss.; H. Schwabl, *Hesiod und Parmenides. Zur Formung des Parmenideischen Prooimions* (28 B 1), *Rh. Mus.*, t. CVI, 1963, p. 139 y ss. (que lleva el paralelismo entre Hesíodo y Parménides con un rigor completamente nuevo en la línea de sus importantes artículos aparecidos en *Serta philologica Aenipontana*, 1961, pp. 69-84; *Hermes*, 1962, pp. 22 y ss.; *Hermes*, 1963, p. 4 y ss.). Cfr. también las observaciones de Edwin F. Dolin, «Parmenides and Hesiod», *Harvard Studies in Classical Philology*, t. LXVI, 1962, pp. 93-98.

[115] Cfr. el ensayo de A. Francotte, «Les disertes juments de Parménide», *Phronesis*, III, 1958, p. 83 y ss.

puertas que guarda la Justicia, logra tener una visión directa de la Diosa, la cual le concede, como las Musas a Hesíodo, la revelación de *Alétheia*. Mediante todos estos rasgos, Parménides se presenta bajo la máscara del elegido, del hombre de excepción: él es el que sabe. *Alétheia* es su privilegio. «Maestro de verdad», se distingue de «aquellos que nada saben», «los hombres de dos cabezas, sordos, ciegos».[116] El camino de «Verdad» no puede confundirse con el que siguen los hombres «de ojo extraviado, de oídos zumbantes».[117] Solidario de un don de videncia análogo al de los adivinos y los poetas inspirados, la *Alétheia* de Parménides se desarrolla además en el centro de una configuración de potencias, perfectamente semejante a la que domina el pensamiento religioso más antiguo. Como la *Alétheia* de Hesíodo, como la *Alétheia* de Epiménides, la «Verdad» de Parménides está articulada con *Diké*,[118] que aquí ya no es solamente el orden del mundo, sino también la corrección, el rigor del pensamiento. La *Pistis*[119] le acompaña con toda la fuerza que requiere la revelación de una diosa. *Apaté* le hace frente con el mismo rigor aparente: al discurso sobre la *Alétheia* responde el χόσμος ἀπατηλὸς ἐπέων.[120] El camino de las *Doxai* se extiende frente al camino de la «Verdad». La *Alétheia* de Parménides se inscribe, por su contexto religioso, por su configuración, en la línea de una tradición que, por otro lado que Epiménides y el movimiento de las sectas, llega hasta Hesíodo y hasta el pensamiento religioso del cual es el más autorizado testigo. Pero las afinidades se destacan en un tercer punto que roza la esencia misma de la filosofía parmenídea.

[116] Diels, *FVS*⁷, I, p. 233, 4 y ss.

[117] Diels, *FVS*⁷, I, p. 234, 34.

[118] Sobre la *diké* parmenídea, cfr. sobre todo H. Fraenkel, *Wege und Formen Frügriechischen Denkens*², Munich, 1960, p. 162 y ss., y la observación de A. Rivier, «Pensée archaïque et philosophie présocratique», *Revue de théologie et de philosophie*, III, 1953, p. 99.

[119] Cfr. Diels, *FVS*⁷, I, p. 230, 12; 236, 5; 237, 8; 239, 6-7, y las páginas 275 y siguientes de Cl. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, París, 1959 (que destaca también la importancia de la *pistis* en Heráclito y Empédocles).

[120] Cfr. Diels, *FVS*⁷, I, p. 239, 8.

nalidad del pensamiento filosófico, no impiden, sin embargo, que entre Parménides y Epiménides se establezcan afinidades respecto a toda una serie de puntos cuyo lugar geométrico es precisamente *Alétheia*. En primer lugar, toda la puesta en escena del prólogo del *Tratado sobre la Naturaleza* remite a actitudes específicas del adivino, del poeta y del mago.[114] Cuando Parménides quiere definir la naturaleza de su actividad espiritual, estrechar el objeto de su búsqueda, recurre al vocabulario religioso de las sectas y de las hermandades. Es el tema del viaje en carro: objeto de prestigio social, vehículo aristocrático, se lleva a las almas al viaje escatológico. Es el tema de las divinidades «psicopompas»: abandonando las moradas de la Noche, las Hijas del Sol le muestran el camino de la Luz. A galope de sus «elocuentes jumentos»,[115] Parménides se lanza a una especie de más allá: pasa de la Noche al Día, de las Tinieblas a la Luz. Detrás de las pesadas

[114] Estas afinidades han sido advertidas desde hace mucho tiempo y catalogadas con el mayor cuidado: cfr., por ejemplo, H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlín, 1897, pp. 10-11; L. Gernet, «Les origines de la Philosophie», *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, n.º 183, 1945, p. 2 y ss.; H. Fraenkel, «Parmenides studien», en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*², Munich, 1960, p. 158 y ss. (que aproxima notablemente los *demonios*, guiando a las yeguas, a las Musas de Pínd., *Ol.*, VI, 22-27); C. M. Bowra, «The Poem of Parmenides», en *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, p. 38 y ss.; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*³, Hamburgo, 1955, pp. 196-197; G. Vlastos, «Parmenides' Theory of Knowledge», *Trans. Amer. Philol. Assoc.*, t. LXXVII, 1946, pp. 74-76; W. Jager, «Parmenides' Mysterium des Seins» en *Die Theologie der frühen griechischen Denken*, Stuttgart, 1953, p. 111 y ss.; M. Untersteiner, «La ΟΔΟΣ di Parmenide comme *via* all' Eon», en *Parmenide*, Florencia, 1958, páginas LI y ss.; K. Dechgräber, «Parmenides' Auffhart zur Göttin des Rechts», *Abhandl. Akad. Wiss. Lit. Mainz. Geistes-und sozial-wiss. Klasse*, Wiesbaden, 1958, n.º 11, p. 633 y ss.; H. Schwabl, *Hesiod und Parmenides. Zur Formung des Parmenideischen Prooimions* (28 B 1), *Rh. Mus.*, t. CVI, 1963, p. 139 y ss. (que lleva el paralelismo entre Hesíodo y Parménides con un rigor completamente nuevo en la línea de sus importantes artículos aparecidos en *Serta philologica Aenipontana*, 1961, pp. 69-84; *Hermes*, 1962, pp. 22 y ss.; *Hermes*, 1963, p. 4 y ss.). Cfr. también las observaciones de Edwin F. Dolin, «Parmenides and Hesiod», *Harvard Studies in Classical Philology*, t. LXVI, 1962, pp. 93-98.

[115] Cfr. el ensayo de A. Francotte, «Les disertes juments de Parménide», *Phronesis*, III, 1958, p. 83 y ss.

puertas que guarda la Justicia, logra tener una visión directa de la Diosa, la cual le concede, como las Musas a Hesíodo, la revelación de *Alétheia*. Mediante todos estos rasgos, Parménides se presenta bajo la máscara del elegido, del hombre de excepción: él es el que sabe. *Alétheia* es su privilegio. «Maestro de verdad», se distingue de «aquellos que nada saben», «los hombres de dos cabezas, sordos, ciegos».[116] El camino de «Verdad» no puede confundirse con el que siguen los hombres «de ojo extraviado, de oídos zumbantes».[117] Solidario de un don de videncia análogo al de los adivinos y los poetas inspirados, la *Alétheia* de Parménides se desarrolla además en el centro de una configuración de potencias, perfectamente semejante a la que domina el pensamiento religioso más antiguo. Como la *Alétheia* de Hesíodo, como la *Alétheia* de Epiménides, la «Verdad» de Parménides está articulada con *Diké*,[118] que aquí ya no es solamente el orden del mundo, sino también la corrección, el rigor del pensamiento. La *Pistis*[119] le acompaña con toda la fuerza que requiere la revelación de una diosa. *Apaté* le hace frente con el mismo rigor aparente: al discurso sobre la *Alétheia* responde el χόσμος ἀπατηλὸς ἐπέων.[120] El camino de las *Doxai* se extiende frente al camino de la «Verdad». La *Alétheia* de Parménides se inscribe, por su contexto religioso, por su configuración, en la línea de una tradición que, por otro lado que Epiménides y el movimiento de las sectas, llega hasta Hesíodo y hasta el pensamiento religioso del cual es el más autorizado testigo. Pero las afinidades se destacan en un tercer punto que roza la esencia misma de la filosofía parmenídea.

[116] Diels, *FVS*⁷, I, p. 233, 4 y ss.

[117] Diels, *FVS*⁷, I, p. 234, 34.

[118] Sobre la *diké* parmenídea, cfr. sobre todo H. Fraenkel, *Wege und Formen Frügriechischen Denkens*², Munich, 1960, p. 162 y ss., y la observación de A. Rivier, «Pensée archaïque et philosophie présocratique», *Revue de théologie et de philosophie*, III, 1953, p. 99.

[119] Cfr. Diels, *FVS*⁷, I, p. 230, 12; 236, 5; 237, 8; 239, 6-7, y las páginas 275 y siguientes de Cl. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, París, 1959 (que destaca también la importancia de la *pistis* en Heráclito y Empédocles).

[120] Cfr. Diels, *FVS*⁷, I, p. 239, 8.

Alétheia, por toda su historia, se halla en el corazón del problema del Ser:[121] tras la *Alétheia* del adivino, del poeta inspirado, hemos reconocido la noción de «palabra-realidad» y la *Alétheia* de las sectas filosófico-religiosas se nos ha aparecido como un primer esbozo del Ser-Uno. Ahora bien, en Parménides, el tema del Ser es central. Si la *Alétheia* desempeña un papel capital en su sistema de pensamiento, es porque la filosofía parmenídea es una filosofía del Ser. En Parménides, el problema del Ser surje en la problemática de las relaciones entre la palabra y la realidad,[122] problemática planteada en términos de *Alétheia* y de *Apaté*: en el momento en que se insinúa la distancia entre las palabras y las cosas,[123] el filósofo que está pendiente del Ser trata de distinguir en el lenguaje lo estable de lo no-estable, lo permanente de lo que fluye, lo «verdadero» de lo «engañoso». Trata obstinadamente de separar el Ser de lo que él llama palabras, nombres (ἔπεα ὀνόματα)[124] que son para sus ojos como el incesante deslizamiento de las cosas en el plano del lenguaje. Toda la reflexión parmenídea sobre el lenguaje como instrumento de conocimiento de lo real se desarrolla en torno a un centro minúsculo, la palabrita griega ἔστι, el verbo «ser». En esta reflexión, paralela a la reflexión de los sofistas sobre el lenguaje como instrumento de acción sobre el otro, hay que distinguir cuidadosamente dos planos: el de las

[121] En el pensamiento platónico, determinados empleos de *Alétheia* poseen un sentido ontológico, cfr. Ed. Des Places, «La langue philosophique de Platon: le vocabulaire de l'Être», *Comptes rendus Acad. Inscript. B.-Lettres*, 1961 (1962), pp. 88-95. Advirtamos que hay determinadas afinidades entre el mundo religioso en el que la decisión divina es una realización, una acción que se desarrolla (cfr. *Il.*, I, 41, etc., y sobre todo *Od.*, V, 170, donde se halla la expresión νοῆσαί τε χρῆναί τε) y el mundo de Parménides donde coinciden el Ser y el Pensar.

[122] Parménides no plantea el problema del Ser. Será Aristóteles el que se preguntará: ¿qué es el Ser? (cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, París, 1962, p. 13 y ss.) [Versión castellana, p. 18 y ss.].

[123] Cfr. E. Hoffmann, *Die Sprache un die archaïsche Logik*, Tubinga, 1925, p. 10 y ss., y Cl. Ramnoux, *Heráclite ou l'homme entre les choses et les mots*, París, 1959, *passim* (particularmente p. 291 y ss.).

[124] Cfr. Diels, *FVS*^{7}, I, p. 238, 7; 239, 8. M. Untersteiner, *Parmenide*, página CLVIII y ss.

bases del lenguaje, la caracterizada situación de la lengua griega, y el de los problemas que la filosofía se ve arrastrada a plantear a través de esas bases. En cuanto a los elementos del lenguaje, en primer lugar, la lengua griega posee un verbo «ser», lo que, como observa E. Benveniste,[125] no es en modo alguno una necesidad de toda lengua. También el griego hace de él empleos singulares: lo carga con una función lógica, la de la cópula. El verbo «ser» es un verbo con una extensión más amplia que la de cualquier otro, un verbo que puede convertirse en una noción nominal, e incluso en su propio predicado.[126] En esta situación lingüística se plantea el tema de las relaciones entre la palabra y la realidad. A la pregunta de si el *logos* es lo real, todo lo real, a la pregunta sobre saber cuál es el punto fijo en el transcurrir de las palabras, responde Parménides: «El Es», más ampliamente: el Ser es, el No-Ser no es. El Ser es, he ahí la *Alétheia*.[127] Toda la filosofía de Parménides parece fascinada por el Ser: ya que se expresa mediante una palabra, el Ser posee una significación única, irreductible. Siendo un nombre Uno, significa necesariamente una cosa Una.[128] Su unicidad suprime la diversidad de las significaciones, la pluralidad de los predicados. En el Ser parmenídeo todas las aspiraciones al Uno, a lo Permanente, a lo Intemporal, son satisfechas de una vez. En otro lenguaje y en un plano diferente de pensamiento, el Ser de Parménides responde al mismo problema que el *Chronos* de los Órficos: cómo conciliar lo Uno y lo Múltiple.[129] Para Parménides, como para toda una tradición

[125] E. Benveniste, «Catégories de pensée et catégories de langue», *Études philosophiques*, 1958, p. 426 y ss. = *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966, pp. 70-71. Más generalmente, cfr. el ensayo de L. Rougier, *La métaphysique et le langage*, París, 1960.

[126] Cfr. J. Fourquet, «La notion de verbe», *Journ. Psychol.*, 1950, p. 93 y ss. Sobre los problemas de lógica planteados por Parménides, véanse las investigaciones de G. Caloger, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, 1932.

[127] Los valores ontológicos de la *Alétheia* de Parménides han sido particularmente subrayados por W. Luther, «Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache», *Gymnasium*, t. 65, 1958, p. 84 y ss.

[128] Cfr. las justas observaciones de P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, París, 1962, p. 157. [Versión castellana, pp. 152-153.]

[129] J.-P. Vernant (*Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, p. 36, n. 2) lo ha

que no se inspira directamente en su filosofía, *Alétheia* se define como lo «simple» que se opone a lo «doble»,[130] a todo lo que es ambiguo, «a las dos cabezas». Entre Epiménides y Parménides, las afinidades se acentúan, en definitva, en un último punto que, al contrario de los precedentes —signos de una continuidad desde el pensamiento religioso más antiguo—, confirma la ruptura lógica entre el pensamiento mítico y el pensamiento racional: como el universo de las sectas filosófico-religiosas, el mundo de Parménides es un mundo de elección. La afirmación de la diosa en el Prólogo es clara: hay dos caminos, el de la *Alétheia*, el de la *Doxai*. *Alétheia* o *Apaté*.

Entre el mago Epiménides que ve la *Alétheia* y el filósofo que dice la «Verdad», no hay sólo semejanzas, también hay diferencias. De entre ellas una es capital, pues señala un giro en la significación de lo verdadero. Para el hombre que sabe, para el Elegido que tiene el privilegio de Memoria, el Olvido es el mal, la negatividad pura. Hay un vacío entre *Alétheia* y *Lethé*. Ahora bien, si Parménides también es, por toda una serie de rasgos, uno de esos hombres que saben, no deja por ello de consagrar menos de

observado claramente: la problemática de lo uno y lo múltiple que se expresa en el orfismo y que se formula «con todo rigor» a nivel del pensamiento filosófico, remite a una contradicción fundamental de la práctica social: el Estado uno y homogéneo, y el grupo humano hecho de partes múltiples y heterogéneas (cfr. Arist., *Polít.*, II, 1261 a 18 y ss.) En el *De Mundo*, 396 B, el Pseudo-Aristóteles habla de la admirable concordia política que realiza «una disposición con lo múltiple y, con lo diferente, una manera de pensar semejante...». Por otra parte, el pensamiento político opone el carácter simple (ἁπλοῦς) de la ley y la diversidad de los hombres, a las acciones o casos de especie: Plat., *Polít.*, 294 B, y Arist., *Ét. Nic.*, V, 15, 1137 b 25. Cfr. también J.-P. Vernant, «Espace et organisation politique en Grèce ancienne», *Annales. E.S.C.*, 1965, p. 590 (= *M. P.*, pp. 175-176).

[130] Cfr. Esq., fr. 288 ed. H. J. Mette (ἁπλᾶ γάρ ἐστι τῆς ἀληθείας ἔπη); *Prom.*, 610 y 686; Eur., *Fenic.*, 469 (ἁπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ) (cfr. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*², Sttugart, 1942, p. 290, n. 99); fr. 289, 2 N²; Plat., *Hipp. Min.*, 364 B (Aquiles ἀληθής τε χαὶ ἁπλοῦς opuesto a Ulises πολύτροπός τε χαὶ ψευδής); Plat., *Rep.*, 382 E (dios, ἁπλοῦν χαὶ ἀληθές) (cfr. *Cratilo*, 408 C); Aristóteles, *Ret.*, 1416 b 25; 1438 b 21; *Ét. Eud.*, 1233 b 38; etc. En Jenofonte, ἁπλοῦς se opone a ἐπίβουλος (*Mém.*, III, 1, 6) y a ἀπάτη (IV, 2, 16 y 18).

la mitad de su poema a la *Apaté*, a los *Doxai* de los mortales.[131] ¿Por qué hablar de aquello que no es la *Alétheia*, cuando se posee al Ser? De Epiménides a Parménides el contexto social ha dejado de ser el mismo: el mago vive apartado de la *Polis*, al margen de la sociedad. Por el contrario, el filósofo está sometido al régimen de la Ciudad y, por eso, a la exigencia de la publicidad. Está forzado a abandonar el santuario de la revelación:[132] la *Alétheia* le ha sido dada por los dioses, pero, al mismo tiempo, su verdad se somete, si no a la verificación, al menos a la confrontación. Parménides tiene en cuenta las *Doxai*, entabla un discurso de «palabras engañosas». Frente a la *Alétheia* inserta en el Ser, la *Apaté* despliega sus prestigios: instituye un plano de lo real en el que reina *Parphasis*,[133] el Día se mezcla con la Noche. Es el universo de la pluralidad de las *Doxai*, universo del que Parménides da una definición cuando habla de los hombres que han querido nombrar dos cosas de las que nombrar una sola no les ha parecido necesario. Plano de pensamiento regido por la contradicción,

[131] La complementariedad de la vía de *Alétheia* y de la vía de las *Doxai* ha sido reconocida por numerosos estudios: H. Schwabl, «Parmenides», *Anzeiger für die Altertumwissenschaft*, IX, 1956, p. 134 (cfr. «Sein und Doxa bei Parmenides», *Wiener Studien*, t. LXVI, 1953, pp. 50-75); J. Bollack, «Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)», *Rev. ét. gr.*, t. LXX, 1957, pp. 56-71 (que otorga justicia a la penetración de J. Beaufret, *Le poème de Parménide*, París, 1955, p. 31 y ss.; p. 48 y ss.); M. Untersteiner, *Parmenide*, cap. IV: La ΔΟΞΑ di Parménide, Florencia, 1958, p. CLXVI y ss.

En una discusión sobre el trabajo de K. Deichgräber (cfr. *supra*, pp. 138-139, n. 114), aparecida en *Gnomon*, t. 38, 1966, pp. 321-329, Jean Bollack insiste sobre la unidad del poema de Parménides, sobre la articulación de las *doxai* en el *Eon*.

[132] En dos pasajes del *Teeteto* (152 C y 162 A), Platón hace alusión a una «verdad» *revelada* (ἐν ἀποῤῥήτῳ y ἐχ τοῦ ἀδύτου)... ¡pero revelada por Protágoras!

[133] Es de destacar que las Hijas del Sol, en el prólogo, usando la persuasión, recurran a las palabras *acariciadoras* y a la *parphasis* (Diels, *FVS*⁷, I, P. 229, 15-16: τὴν δὴ παρφάμεναι χοῦραι μαλαχοῖοι λόγοισιν πεῖσαν ἐπιφραδέως) para alcanzar la *Alétheia*. Desde el comienzo del poema, *Alétheia* y *Apaté* son puestas en relación. La relación con las Musas hesiódicas (*alethîs* y *pseudeîs*) acaba de ser definida por H. Schwabl, *Hesiod und Parmenides. Zur Formung des Parmenideischen Prooimios* (28 B 1), *Rh. Mus.*, t. CVI, 1963, p. 139 y ss.

pero en el que los contrarios se plantean simultáneamente en el plano del lenguaje.[134] La *Apaté* ya no es, pues, la negatividad pura; en ella, la luz se mezcla con la Noche. Constituye un plano al que nosotros podríamos acaso definir mediante la fórmula: *alethés* y *pseudés*. En el mismo seno del universo «engañoso» puede el filósofo descubrir huellas de *Alétheia*. La elección ya no tiene, por consiguiente, la misma significación que en las sectas filosófico-religiosas. Si en éstas la *Alétheia* se opone absolutamente a *Lethé*, a *Apaté*, en el sistema de Parménides la misma opción ya no es exclusiva, se matiza conforme a las exigencias de la discusión. La oposición radical se sitúa entre el Ser y el No-Ser,[135] y no ya entre *Alétheia* y *Apaté*.

En la *Alétheia* de Parménides es en donde mejor se expresa la ambigüedad de la primera filosofía que «confía al público un saber que al mismo tiempo proclama inaccesible a la mayoría».[136] «Verdad» pronunciada por un tipo de hombre que, por varias características, se vincula al linaje de los «Maestros de Verdad», la *Alétheia* de Parménides es también la primera «Verdad» griega que se abre a una confrontación de carácter racional. Es el primer bosquejo de una verdad objetiva, de una verdad que se instituye en y por el diálogo.[137]

[134] Cfr. Diels, *FVS*[7], I, p. 239, 10 y ss., a propósito de lo cual seguimos, sobre este punto preciso, la interpretación defendida por J. Croissant, *Le début de la Doxa de Parménide*, «Mélanges Desrousseaux», París, 1937, páginas 99-104. Para las demás interpretaciones, cfr. M. Untersteiner, *Parmenide*, p. CLXXI, n. 15.

[135] A la vía del Ser se opone la segunda vía, la del No-Ser, vía de la ἀμηχανία, tomada por los «hombres que no saben nada», los hombres «de dos cabezas» (δίχρανοι), incapaces de elegir y de juzgar (ἄκριτα φῦλα) (Diels, *FVS*[7], p. 233, 3 y ss.). Todos estos epítetos señalan de manera decisiva que este mundo es el de la pura *confusión*.

[136] Cfr., J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962, p. 50.

[137] Este tipo de verdad es atestiguada solamente en Plat., *Gorgias*, 487 E, si bien es decisivo. (Cfr., sobre este sujeto, las reflexiones de Ch. Perelman, *De la preuve en philosophie*; Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, París, 1952, p. 128 y ss.). Es claramente el que caracteriza la verdad racional griega y también de Occidente. Oriente no parece haber inventado un tal concepto: «La *verdad* no es comprendida allí como el horizonte de una serie indefinida de investigaciones, ni como averiguación y posesión intelectual del ser» (M. Merleau-Ponty, *Signes*, París, 1960, p. 167). La verdad-vector es, en efecto, estrechamente solidaria de la palabra-diálogo (y, por tanto, de la sofística) cuyo desarrollo va unido, a su vez, a la existencia de relaciones sociales igualitarias. Cierto que la India conoce el debate y la confrontación, aunque en los textos de los Brahmana y los Upanisad, la discusión no esté dirigida a convencer; el debate es allí juego de enigmas, con preguntas y respuestas, duelo a muerte entre dos saberes monolíticos (cfr. W. Ruben, «Ueber die Debatten in den alten Upanishad's», *Zeitschrift f. deut. morgenl. Gesellschaft*, VIII, 1929, p. 238 y ss.). Desde entonces, la discusión no difiere de determinados procedimientos oraculares en uso en Grecia.

CAPÍTULO VII

AMBIGÜEDAD Y CONTRADICCIÓN

Alétheia es un testigo capital de la transformación del pensamiento mítico en un pensamiento racional. Potencia religiosa y concepto filosófico, *Alétheia* señala entre el pensamiento religioso y el pensamiento filosófico tanto determinadas afinidades esenciales como una ruptura radical. Las afinidades se sitúan en un doble nivel: el de los tipos de hombre y el de los marcos de pensamiento. Del rey de justicia al filósofo más abstracto, la «Verdad» ha seguido siendo el privilegio de determinados tipos de hombre. Hay en la Grecia arcaica funciones privilegiadas que tienen por atributo a la «Verdad», como determinadas especies naturales tienen la aleta o el ala.[1] Poetas inspirados, adivinos, reyes de justicia son de entrada «maestros de verdad». Desde su aparición el filósofo toma el relevo de estos tipos de personajes humanos: como ellos, a continuación de los magos y de los individuos estáticos, el filósofo pretende alcanzar y revelar una «verdad» que es

[1] Cfr. lo que M. Merleau-Ponty, *Signes*, París, 1960, p. 287, escribía a propósito de las «espiritualistas» de 1900.

el «homólogo y la antítesis»[2] de la «verdad religiosa». Por otra parte, aunque en muchos puntos la filosofía se oponga directamente a las concepciones religiosas tradicionales, también se presenta en determinados aspectos de su problemática como heredera del pensamiento religioso. J.-P. Vernant ha llegado a escribir que «el pensamiento físico de los Milesios se movía en el marco de las grandes oposiciones establecidas por el pensamiento religioso de los griegos entre toda una serie de términos antinómicos: los dioses-los hombres; lo invisible-lo visible; los eternos-los mortales; lo permanente-lo cambiante, lo poderoso-lo impotente; lo puro-lo mezclado; lo seguro-lo incierto».[3] Entre las potencias religiosas *Alétheia* y *Peithô* y la doble problemática paralela a la eficacia de la palabra sobre el otro, por una parte, y de la relación de la palabra con lo real, por otra, la relación nos parece necesaria. Aún aquí la búsqueda racional, tanto la de la filosofía como la de la sofística, se desarrolla en un marco definido por el pensamiento religioso.

Aunque por determinados aspectos suyos, *Alétheia* es uno de los términos que, en el seno del pensamiento racional, señala más claramente una línea de continuidad entre la religión y la filosofía, es también, por otros rasgos, en el seno del mismo pensamiento, el signo más específico de la ruptura fundamental que separa al pensamiento racional del pensamiento religioso. En toda una serie de planos del pensamiento religioso, mantiene *Alétheia* con otras potencias relaciones necesarias que determinan la naturaleza de sus significaciones. La más fundamental de estas relaciones es la solidaridad que une a *Alétheia* y *Lethé* en una pareja de contrarios antitéticos y complementarios. Todos estos planos de pensamiento están marcados por la ambigüedad, por el juego

[2] La expresión es de L. Gernet, «Droit et prédroit en Grèce ancienne», *L'année sociologique*, 3.ª serie (1948-1949), París, 1951, p. 117.

[3] Cfr. J.-P. Vernant (y J. Gernet), «L'évolution des idées en Chine et en Grèce du VIe au IIe siècle avant notre ère», *Bull. Ass. G. Budé*, 4.ª serie, n.º 3, 1964, p. 323. Sobre la permanencia en el seno del pensamiento filosófico de determinados temas míticos, véanse, por ejemplo, los estudios de M. de Corte, «Mythe et philosophie chez Anaximandre», *Laval théologique et philosophique*, t. XIC, 1960, pp. 9-29; «Anaximène», *ibíd.*, t. XVIII, 1962, pp. 35-58; etc.

de lo verídico y de lo engañoso. La «verdad» se tiñe de engaño; lo verdadero jamás niega lo falso. Por el contrario, es la contradicción la que organiza el plano de pensamiento de las sectas filosófico-religiosas; en el mundo dicotómico de los magos, lo «verídico» excluye a lo engañoso. Con Parménides, *Alétheia* se confunde incluso con la exigencia imperiosa de la no-contradicción. Será, pues, en *Alétheia* donde mejor pueda medirse la distancia entre dos sistemas de pensamiento, de los cuales uno obedece a la lógica de la ambigüedad y el otro a la lógica de la contradicción.

En una historia conflictiva, sometida a las alternancias de lo continuo y lo discontinuo, jamás se opera un cambio mediante la dinámica propia del sistema. Para que la *Alétheia* religiosa se convierta en un concepto racional, ha sido necesario que se produjera un fenómeno mayor: la secularización de la palabra, cuyas relaciones con el advenimiento de nuevos tratos sociales y de estructuras políticas inéditas son innegables. Para que se haga sentir, para que se pueda formular la exigencia de no-contradicción, también ha sido preciso, sin duda, el peso de otro gran hecho social: la institución en la práctica jurídica y política de dos tesis, de dos partidos entre los cuales la opción era inevitable.[4]

[4] J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 324.

Post-scriptum. —Tras la redacción definitiva de estas páginas (enero de 1965), varios estudios referentes a los problemas tratados por nosotros han sido publicados. Señalaremos brevemente los principales. A través de una averiguación sobre la significación de la «verdad» en el sistema de Jenófanes, E. Heitsch, «Das Wissen des Xenophanes», *Rh. Mus.*, t. 109, 1966, pp. 193-235, traza un esbozo de la historia de *Alétheia* desde Hesíodo hasta Parménides. Con el espíritu de sus anteriores trabajos, (cfr. *supra*, p. 18, n. 8; 56, n. 107; 129, n. 92), el autor concede una importancia muy grande a la categoría «heideggeriana» del «no estar oculto» (*Unverborgenheit*). Por otra parte, en algunas observaciones sobre los dos niveles de verdad que representan «Ἔτυμος und ἀληθής», *Philologus*, t. 109, 1965, pp. 161-174, T. Krischer critica útilmente una equivalencia demasiado inmediata entre *Alétheia* y *Unverborgenheit*. En un estudio en definitiva muy desarrollado, W. Luther, «Warheit, Licht und Erkenntnis des Zusammenhangs von Sprache und

philosophischen Denken», *Archiv für Begriffsgeschichte*, t. x, Bonn, 1966, pp. 1-240, ofrece los resultados de las investigaciones comenzadas en 1935. A pesar de los análisis de los sistemas de pensamiento en los que se inscribe *Alétheia*, y aunque sus investigaciones sobre la organización del campo semántico de *Alétheia* de Homero a Demócrito aporten muchos elementos positivos para una historia de la *Verdad* griega, toda la empresa nos parece hipotecada por una filosofía del lenguaje, la de W. von Humboldt, que señala una relación fundamental entre la forma interna del lenguaje (*innere Sprachform*), la concepción del mundo (*Weltansicht*) y la vida del espíritu de un pueblo (*Geistesleben*). Un método tal lleva a W. Luther a escribir una historia de *Alétheia* resueltamente inmovilista, con la que nuestro ensayo —más limitado— ofrece pocas afinidades.